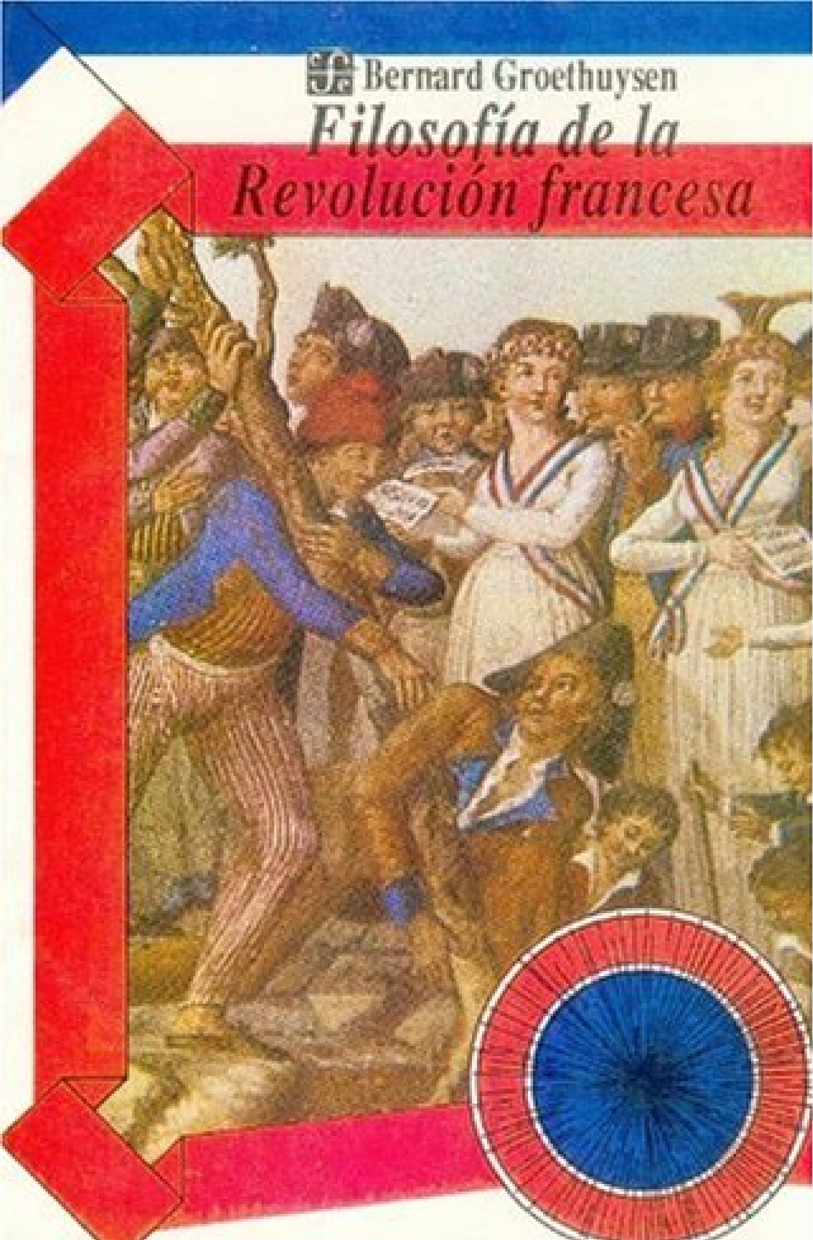

Bernard Groethuysen
Filosofía de la
Revolución francesa

Bernard Groethuysen

FILOSOFÍA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Con la fundación de la Asamblea Nacional y el estallido de la Revolución francesa en 1789, el mundo parece cambiar de repente. Europa presencia el afán de transformación de una sociedad casi feudal en una democracia. Pero la conmoción que esto produce no proviene tan sólo de la violencia desatada sino, más hondamente, de las nuevas ideas empleadas como estandarte: libertad, igualdad, fraternidad.

Bernard Groethuysen revisa en este estudio el desarrollo de tales ideas.

Inicia su repaso con los filósofos racionalistas —Descartes, Pascal, Corneille, La Rochefoucauld, etcétera—, continúa con los predecesores del positivismo —Marivaux, Diderot, los enciclopedistas— y concluye con Montesquieu, Voltaire y Rousseau, quienes fincan las bases concretas del derecho natural, paralelamente a los violentos sucesos que dieron fin a la monarquía.

El debate entre el derecho natural y el derecho positivo, entre el público y el privado, culminaría en la Declaración de los Derechos del Hombre, de los cuales el pueblo es depositario soberano, y en el inicio de las sociedades modernas.

El FCE ha publicado también, del mismo autor, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* (Historia) y *J. J. Rousseau* (Colección Popular).

Diseño: Nicolás Moreno

En la portada: Detalle de *Fiesta del árbol de la libertad*



COLECCIÓN POPULAR
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Traducción de
CARLOTA VALLÉE

BERNARD GROETHUYSEN

FILOSOFÍA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

COLECCIÓN



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1956
Primera edición en español, 1989

Título original:
Philosophie de la Révolution française. Précédé de Montesquieu

ISBN 2-07-020942-3

Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-2610-9

Impreso en México

INTRODUCCIÓN

La filosofía de la Revolución francesa no tiene como objeto —al menos en el sentido propio de la palabra— el descubrimiento filosófico de nuevos sistemas. Trata de la evolución, en el sentido revolucionario, de ciertas ideas ya conocidas. Su finalidad consiste en mostrar cómo ciertos principios abstractos se concretan, se convierten, por decirlo así, en imágenes vivientes que corresponden a los impulsos de la voluntad y, en cierta forma, personifican las metas hacia las cuales tienden los hombres de la época. Ha de seguir después esos principios en el transcurso de la obra, representarlos como activos en la vida real, con todas las reacciones que puedan provocar. Por una parte, pues, la lógica inmanente de las ideas, y por la otra, la forma que revisten en la realidad, los nuevos problemas que suscita su contacto con la vida. Y todo ese proceso efectuándose gracias a una evolución colectiva, en cierta forma anónima, donde los individuos que surgen de la masa no hacen sino expresar la manera como conciben y sienten las cosas. Grimm no volvía de su asombro al ver la vida nueva que habían tomado en Francia ciertos conceptos, ciertos datos teóricos emanando de la filosofía del derecho y que él había estudiado cuando estaba en la Universidad de Leipzig. Esta actitud de Grimm expresa bien el problema

que vamos a tratar. Tendremos que habérnoslas con conceptos del derecho natural que, bajo la forma teórica que revisten en los manuales de derecho natural, no tienen nada de entusiasmante. Son ideas tales como la ley, la igualdad de los derechos, la voluntad nacional.

Tomemos, por ejemplo, la última de estas ideas. ¿Qué es la voluntad nacional? Es, se dirá, la voluntad de la mayoría. Pero esta respuesta no puede satisfacernos. La nación a la cual debemos sacrificarnos, a la que debemos servir y cuya voluntad es siempre recta y buena, no puede ser la mitad de sus ciudadanos más uno. O bien, se nos dirá que es la voluntad del pueblo, sin otra explicación. Pero entonces, ¿qué quiere decir pueblo? ¿Un millón de hombres que habitan Francia? Esta multitud que puede representarse en cifras no nos significa nada sino lo abstracto. ¿Cómo asiremos la voluntad de la masa en su realidad viviente? O bien, para los más cándidos de entre nosotros, serán las personas, tal y como las observamos tan pronto ora aquí, ora allá, todos los días, en la calle o en sus campos. Pero esta no es sino una visión parcial. ¿En dónde se halla el conjunto del pueblo? El pueblo, se nos contestará por fin, es una unidad que todavía tiene que realizarse. Se necesita que de todas las distintas tendencias de la voluntad, se forme una única voluntad. Pero todo esto no realiza aún la idea de la nación. Hay que amar al pueblo, al pueblo entero; se requiere que nos sea presente y que no permanezca como una masa que nada nos representa. El pueblo debe reinar. Su voluntad debe pues mani-

festarse de alguna manera. Es esta una de las cuestiones que muestran cómo la idea del pueblo se vuelve revolucionaria.

Al lado de esta idea hay otras, como por ejemplo aquella de libertad, igualdad. Para comprender cómo esas ideas se vuelven vivientes, hay que tratar de comprender el estado de ánimo de los hombres de la época, de darnos cuenta de lo que entonces resentía el individuo en relación con la masa de la cual formaba parte, lo mismo que en relación con el mundo y la naturaleza. Debemos aprehender la manera como concebía la vida y la realidad viviente, saber a qué otorgaba un valor. Esto exigiría, claro está, que remontásemos el curso de la historia. Aquí nos concretaremos a utilizar ciertas manifestaciones literarias a fin de tratar de descubrir en su significado, en cierta forma sintomático, los elementos que nos permitan ver claro en esta evolución.

I. DEL OPTIMISMO AL PESIMISMO RACIONAL

Descartes

Tomemos a Descartes como punto de partida. La naturaleza se halla regida por grandes y muy sencillas leyes. El universo, la tierra, el cielo estrellado, no son más enigmáticos que una máquina que hubiera fabricado un artesano. Así, en algún lugar, dice Descartes, imaginemos un espacio en el que Dios hubiera emprendido la creación de un mundo nuevo. Se encontraría ante un caos de tal modo inextricable que habríase requerido ser poeta para concebirlo. Y he aquí que ese caos se ordena según unas leyes fundamentales, claras y simples. Allí se discierne, poco a poco, un cielo, planetas, cometas, el Sol, las estrellas fijas y la Tierra; y sobre la Tierra, unas montañas, mares, manantiales, ríos, unos campos en donde crecen plantas. El cuerpo del hombre obedece también a las leyes que gobiernan el universo. En cuanto al espíritu humano, basta conque, dentro de sus razonamientos, proceda según las leyes de sus propias luces a fin de que comprenda aquellas que regulan el universo y pueda reconstruirlo mediante el pensamiento. Es cierto que al lado de los conocimientos de orden matemático y mecánico que se requieren para ello, hay una can-

tidad de conocimientos de orden secundario, tales como las lenguas, la geografía, la historia y, en general, todo aquello que depende de la experiencia. Toda una vida no bastaría para adquirirlo. Pero ¿qué sentido tendría esto? Un erudito ya no tiene necesidad de conocer la historia del imperio grecoromano ni la del más pequeño Estado de Europa. Asimismo, en la conducta de la vida no se requiere proceder según las leyes estrictas de la evidencia. Con frecuencia nos vemos obligados a darnos por satisfechos con opiniones que no son sino verosímiles. Es por ello por lo que no podemos arriesgarnos a reformar las costumbres de los hombres, o a dar consejos en materia de política, pues para ello habría que estar avezado en las intrigas de la vida de las cortes. El hombre docto no busca tampoco contestar a aquellos que le preguntan cuál es el sentido del universo y con qué fin fue creado. Las consideraciones sociológicas quedan excluidas del mundo de Descartes. Por otra parte, puede ser que la perfección en dicho universo no sea sino colectiva y no se exprese del todo en este mundo que es el nuestro; tal vez incluso una de las principales perfecciones del universo, es la de que un mundo deba desaparecer para dejar el lugar a otro.

Pascal

Se requiere otra actitud mental para orientarnos dentro de la realidad viviente. Al espíritu de geometría, Pascal opone el espíritu de agudeza.

Hay... dos especies de espíritu —escribe—, el de penetrar viva y profundamente las consecuencias de los principios, que es el espíritu de precisión; el otro, comprender una gran cantidad de principios sin confundirlos, que es el espíritu de geometría. Uno es fuerza y rectitud de espíritu; el otro es amplitud de espíritu. Pero, uno puede existir sin el otro; el espíritu puede ser fuerte y estrecho y, ser asimismo extenso y débil.

Hay mucha diferencia entre el espíritu de geometría y el espíritu de agudeza. En el uno, los principios son palpables, pero alejados del uso común; de suerte que hay dificultades para volver la cabeza hacia ese lado, carencia de costumbre; pero por poco que nos volvamos hacia ello, vemos a los principios en pleno; se requeriría tener un juicio del todo falso para razonar mal acerca de esos principios tan grandes que es imposible que se nos escapen.

Pero en el espíritu de agudeza, los principios se hallan dentro del uso común y ante los ojos de todo el mundo. No se requiere voltear la cabeza y violentarse. No es cuestión sino de tener una buena vista; pero se necesita tenerla buena, ya que los principios están desligados y en tan gran cantidad, que es casi imposible que no escapen. Pero la omisión de un principio conduce al error; así pues, hay que tener una vista muy clara para ver todos los principios y en seguida un recto juicio para no razonar falsamente sobre unos principios conocidos.

Todos los geómetras serían pues perspicaces si tuvieran buena vista, pues ellos no razonan en falso acerca de los principios que conocen; y los espíritus agudos serían geómetras, si pudieran plegar su vista hacia los principios desacostumbrados de geometría.

Lo que hace, pues, que ciertos espíritus agudos no sean geómetras, es que no pueden voltearse del todo hacia los principios de geometría; pero lo que hace que los geómetras no sean perspicaces es que ellos no ven sino lo que tienen delante; y que estando acostumbrados a los principios netos y vulgares de geometría así como a no razonar, sino después de haber visto bien y manejado sus principios, se pierden en las cosas de la agudeza donde

los principios no se dejan manejar así. Apenas se les ve; se les siente más bien que verlos; se oponen infinitas dificultades para hacer sentir a aquellos que no los sienten por ellos mismos; son cosas de tal modo delicadas y tan numerosas, que se requiere un sentido muy libre y muy neto para sentirlos y sin poder, las más de las veces, demostrarlos por orden, como en geometría, porque no es así como se poseen los principios y que sería algo infinito el emprenderlo. Hay pues que ver las cosas de golpe, en una sola mirada y no mediante progresos de razonamiento, por lo menos hasta un cierto grado. Y de tal modo es raro que los geómetras sean perspicaces y que los espíritus agudos sean geómetras.

. . . Los geómetras, que no son sino geómetras, tienen pues un juicio recto, pero con tal de que se les explique muy bien todas las cosas mediante definiciones y por principios; de otro modo se vuelven falsos e insoportables, pues no son rectos sino sobre los principios bien esclarecidos.

Y los espíritus perspicaces, que no son sino perspicaces, no pueden tener la paciencia de descender hasta los primeros principios de las cosas especulativas y de imaginación, que jamás vieron en el mundo y en el uso común y corriente.[1]

Si todas las cosas forman una unidad, éstas son pues muy diferentes entre sí. Tienen propiedades diversas y el alma tiene tendencias múltiples. Nada de lo que se ofrece al alma es sencillo y el alma jamás es simple en su manera de contemplar las cosas. Únicamente "las personas común y corrientes no encuentran diferencias entre los hombres. A medida que se tiene más espíritu, encontramos que hay más hombres originales".[2] El individuo, por otra

1 Blas Pascal, *Pensamientos.*

2 *Ibid.*

parte, jamás permanece semejante a sí mismo. Según el momento, difiere tanto de sí como de los demás. En el curso de nuestra existencia percibimos las cosas no solamente de otro lado, sino también con otros ojos. Ya no somos la misma persona.

Pero para Pascal toda esa diversidad de las cosas aparece al mismo tiempo absurda. "Verdad allende los Pirineos, error más allá." "Tres grados de elevación de un polo echan por tierra toda la jurisprudencia." "Placentera justicia la de un río o una montaña mojonera"[3] que difiere según las épocas, al seguir la moda. Otrora Pascal había creído en la justicia humana, pero pronto se dio cuenta de que difería según las personas y los países y que la naturaleza humana estaba sujeta a perpetuos cambios. Y cuando se preguntó a qué había que atribuir esa versatilidad, esa inestabilidad, esa inquietud perpetuas, comprendió que si los hombres se dejaban hostigar así, era porque son incapaces de permanecer solos consigo mismos, incapaces de hacer frente a su propia miseria. Temen el reposo, el recogimiento; están al acecho de todo lo que puede distraerlos de sí mismos. Se entregan a una profesión, se convierten en cancilleres, presidentes, con el fin de no disponer el tiempo de una sola hora del día que les permita meditar sobre sí mismos. Toda la miseria del hombre proviene de que una angustia, una intolerable angustia lo invade tan pronto como se repliega sobre sí mismo y ya no se divierte. Incapaz de vencer la muerte ni la miseria ni la ignorancia

3 *Ibid.*

no encuentra otro medio para no pensar en ello que el de recrearse o entregarse a las tareas más diversas y huir del descanso. Así transcurre toda la vida de los hombres y eso es todo lo que pudieron encontrar para sentirse felices.

Y cuando el hombre dirige sus miradas hacia el mundo, ¿qué lugar ocupa en él? Lo que puede percibir del mundo, por otra parte, no es sino un átomo en el infinito. Y ¿qué es un hombre en el infinito? Si entonces se vuelve hacia aquello que puede imaginar de más pequeño, se encuentra de nuevo ante un infinito, un infinito que tiene su mundo, su firmamento estrellado, que tiene una tierra como la nuestra y sobre la que viven animales, y así sigue, por siempre y sin tregua. El hombre está pues colocado entre la nada y el infinito, entre dos infinitos; el infinitamente pequeño y el infinitamente grande. Colocados entre esos dos infinitos, no podemos hallar nada seguro ni firme. Nada puede definir lo finito entre esos dos infinitos que lo circundan y al mismo tiempo lo huyen; extraviado en un rincón cualquiera del universo, el hombre vive encerrado en todos lados por unos infinitos. ¿Acaso sabe por qué se encuentra justamente aquí y no en otro lado en la infinitud del universo? ¿Sabe por qué le fue reservado, entre la eternidad pasada y la eternidad futura, este espacio preciso del tiempo y no otro? Y sin embargo, evita pensar en ese infinito y en esa eternidad, como si pudiera aniquilar el uno y la otra, no pensando en ello. A Pascal le parece que lo transportaron a una isla desierta y que al reaccionar no supo en dónde estaba y buscó

vanamente dónde ir. Vio en su derredor a otras criaturas que se le parecen y se encuentran en la misma situación que él, pero que no parecen darse cuenta de ello. Mirando en torno suyo, hallaron bonitas cosas y sintieron placer por ello. ¿Qué cosa puede haber de común con esos hombres? No lo ayudarán a morir. Será necesario que él viva como si estuviera solo. No puede encontrar otra solución que la de dar al hombre un sentido trascendente, creer en otra vida, en otro mundo. Todas las miserias que sufre el hombre no hacen sino dar testimonio de su grandeza trascendente. Es grande porque reconoce su miseria; es un rey destronado que sabe que es rey. En cuanto a encontrar un sentido a la inquietud y la miseria que acompañan su vida, en vano se le buscaría.

Los hombres de finales del siglo XVII fueron dominados por la idea de que la vida es absurda, que nada es racional en el mundo moral y que el mundo físico sigue siendo un misterio impenetrable. Pascal es presa de temor ante la infinitud del universo que la inteligencia del hombre no puede aprehender. Lo desconocido lo espanta. El punto de vista de Descartes es muy otro. Dado que la razón reconoce claramente las leyes fundamentales que presiden tanto a la formación de los microcosmos como a la de los macrocosmos, ¿qué le importa la grandeza de los mundos? Que ésta sea infinita en los dos sentidos, las leyes no tendrán sino un dominio más extenso que gobernar. El pensamiento lógico y seguro de sí mismo no teme a lo desconocido. Cualesquiera que sea el objeto que se ofrece a

la razón soberana, ésta lo dominará mediante su claridad. ¿Qué le importa al sol lo que alumbra? ¿Acaso es más o menos sol según la importancia de las cosas a las cuales dispensa su luz? Pascal no habría podido seguir a este espíritu sistemático. ¿Qué pueden aportarnos?, dice él, ¿algunos principios de matemática y de mecánica, con pruebas en apoyo? Pero ¿en qué pueden satisfacer esos conocimientos las exigencias del espíritu humano? Lo que quiere conocer Pascal es al hombre y su razón de ser.

Racine y Corneille

En Racine, el absurdo de la vida aparece bajo la forma del drama interior. Reside en el hombre mismo. Hay en el hombre algo que le es ajeno y que, sin embargo, le atañe en lo más profundo de sí mismo: es la pasión. Su vida está determinada por dicho elemento que no es él mismo, este elemento que detesta y contra el cual lucha en vano. Es su destino lo que lleva en él, algo que le llegó, no sabe de dónde ni porqué. Y poco a poco, eso ha llegado a tomar posesión de él; cada pensamiento, cada sentimiento, cada momento de su vida han quedado impregnados. Es la pasión soportada.

En Corneille ocurre todo de muy distinto modo. Sus dramas son los de la libertad. El hombre, en lo que tiene de más íntimo, es libre; en su lucha contra las pasiones, muestra su grandeza, el heroísmo de la libertad. Dentro de la soberanía de su libre albedrío, ha actuado con magnanimidad; es ella la

que le mostró lo que debe hacer para ser libre y generoso. En la absoluta libertad de su voluntad, de su razón, residen la grandeza y la belleza del hombre. O, como lo dice Descartes, la verdadera generosidad consiste en la conciencia que tiene el hombre de que nada puede en verdad pertenecerle, si no es la libertad de obedecer a su voluntad y seguir constantemente en su vida la línea que se trazó. Este es el más alto grado de la autoconciencia y de la estimación que el hombre puede tener para sí mismo y para los demás. Pues dicha libertad se halla en todo hombre y puede ser lo mismo de la buena voluntad, respecto a la cual cualquiera otra cosa es insignificante. Gracias a esa generosidad, los hombres llegan a dominar sus pasiones; en ella se encuentra el alivio de toda la inquietud de la vida. Y como dicha libertad es el hecho de todos los hombres, es posible, incluso para las almas más débiles, llegar a un dominio completo de sus pasiones. Pues no son las pasiones en sí mismas las que son malas, sino su desacuerdo y éste es el que ocasiona todo el mal. La obra de la sabiduría, de la razón, debe ser precisamente la de introducirlas sin tropiezo en el plan general de la vida. El hombre sentirá entonces una satisfacción profunda y se dará cuenta de que todas las excitaciones que provienen del exterior no pueden alcanzarle en su mundo interno. Su alma, consciente de su perfección, de su libertad, se regocijará en la contemplación de sí misma.

Pero es esto lo que Pascal no sabría admitir. El hombre que se repliega sobre sí mismo no percibe en él sino su propia miseria. Cómo podría hacerlo

esto feliz? Otros creen que para luchar contra la pasión hay que oponerle otras pasiones. Para Corneille como para Descartes no hay peor medio para combatir la pasión que la de oponerle otras, meter el alma en un conflicto que no puede sino hacerla aún más miserable, obligándola constantemente a comenzar de nuevo la lucha. El alma debe combatir su inquietud interna con sus propias armas, con los principios firmes y bien definidos según los cuales regula su vida. Ya no se da crédito a los estoicos. Esos grandes esfuerzos del alma no son sino sobresaltos; ella vuelve a caer allí de donde había salido. Las tragedias de Racine parecen haber sido escritas únicamente con el fin de demostrar la impotencia de la razón.

La Bruyère, La Rochefoucauld, Lesage

No es verdad, dice La Bruyère, lo que afirman los estoicos cuando pretenden que basta entrar en sí mismo para encontrar allí la paz. Se predica a los hombres un heroísmo del cual no son capaces. Se les pide lo imposible. El estoicismo parte de la idea de que la vida es racional y que los hombres están conducidos por la razón. Allí reside su error. Y La Bruyère emprende probar, mediante los retratos de ciertos tipos humanos trazados en sus *Caractères*, en qué forma los hombres carecen de razón. Nada más confuso que las nociones de los hombres sobre lo que es grande, lo que consideran importante; nada más versátil que sus opiniones, ni más incoherente

que sus actos. En vano trataríamos de imaginarnos lo que ocurre en el cerebro y en el corazón de un hombre en el curso de una jornada, de tal modo desordenados son sus pensamientos y sentimientos. El hombre es un ser imposible de describir. Las circunstancias pueden ser tales que toda su vida desempeña un papel que no es el suyo. Carece de carácter, o si tiene uno, es precisamente aquél de no tenerlo. El anciano que lanza una mirada sobre su pasado no tiene sino una visión confusa y monótona a la vez. Buscaría en vano hallar una continuidad en su vida; no sabe más que una cosa y es que ha dormido durante mucho tiempo.

Para La Rochefoucauld, igualmente, no hay nada de racional en nuestra vida. El capricho y el destino rigen este mundo. ¡Qué ilusión la de creer que podemos prever las consecuencias de nuestras acciones y saber por qué ocurrió tal o cual cosa a alguno de nosotros! Nacimos bajo una buena o mala estrella y aquellos que se consideran los héroes de esta vida, son simplemente más vanidosos que los demás.

En cuanto a Lesage, para referirnos a un escritor en un medio del todo distinto, el mundo le produce el efecto de un asilo de locos: un carnaval con máscaras llegadas de todos los países y de todas las condiciones sociales, y todos cuantos son resultan incapaces de comunicarse entre ellos o de comprenderse. No hay más que un torbellino abigarrado y recargado de adornos. Orates de los cuales unos están encerrados en los manicomios y los otros dejados en libertad. El "diablo cojuelo" quiere mostrar a su Cleofas lo que ocurre por el mundo.

Levanta los techos de las casas, le enseña las habitaciones donde moran las personas; siempre bajo formas nuevas, la misma locura. Un ir y venir desprovisto de todo sentido. Esta vida: una hilera de aventuras donde el individuo se bambolea de aquí para allí, sin saber porqué. En cuanto a Gil Blas, ya está harto de esta existencia; querría retirarse en algún lugar, en una pequeña cabaña. Pero la vida se apodera nuevamente de él y helo aquí metido en nuevas aventuras.

Bayle

Con Bayle la visión de lo absurdo de la vida alcanza un punto culminante, un último resultado lógico. Es la razón que se vuelve contra ella misma, que se convierte en crítico frente a sí misma. Bayle quiere reunir todos los errores cometidos por los hombres; quiere erigir un arco triunfal con los materiales que le proporciona la ignorancia de los hombres a fin de que aprendan a despreciarse. Muy loco es aquel que quiera dar su opinión acerca de la manera como va el mundo. Hace pensar en alguien que no hubiera oído más que unas cuantas frases de una pieza de teatro y que se atreviera a hablar de ello. En cuanto a lo que sucede por el mundo, la vida entera de un hombre no cuenta más que como una sola palabra en una centena de millares de un in-folio. ¿Cómo puede permitirse el hombre hablar de un drama que representa el orden del mundo? Mientras más se estudia la filosofía, más incertidumbre encon-

tramos en ella. Lo que afirman sus sectas: nada más que opiniones más o menos verosímiles. Aristóteles, Epicuro, Descartes, a lo más unas hipótesis que mutuamente se contradicen. De ese desacuerdo hay que concluir que las cosas se presentan bajo diferentes puntos de vista, que cada uno de esos puntos de vista reviste el aspecto de una verdad y que la relación de las verdades, entre ellas, no es tal que puedan servir de prueba las unas a las otras. Y la razón práctica es tan nula como la razón teórica. Aun admitiendo que la razón nos fue otorgada para mostrarnos el recto camino, ¿cómo fiarse de ella, cuando ella misma no es sino algo incierto, vacilante y fluctuante, que podemos dirigir a voluntad por todos lados? En cuanto al hombre, es un caos: alma y cuerpo, razón y sentidos, alma sensible y alma razonable se combaten furiosamente. No hay, en el mundo entero, un teatro donde se exhiba un espectáculo más extraordinario que aquel que ofrece el alma humana. No hay en el mundo criatura más extraña y más difícil de aprehender por la razón de que ese ser, digamos razonable, no sabe poner de acuerdo lo que cree y lo que hace y cuyas pasiones cambian de la noche a la mañana. Si se observan las relaciones de las personas entre sí, los pueblos que guerrean, los vecinos que riñen, ¡qué fantástico enredijo, todo esto! Ante semejante espectáculo la razón permanece impotente; ni puede intervenir en lo que ocurre ni puede comprenderlo. Por otra parte, su tarea no consiste en construir ni traer pruebas para establecer la verdad. No puede hallar sino argumentos y no su solución. Su tarea consiste en

encontrar sus propios límites, mostrar al espíritu humano cuáles son sus lindes y obligarlo a rendir las armas.

Es así como desaparece la fe en la razón. En calidad de espíritu geométrico, es incapaz de aprehender la diversidad viviente, es impotente ante el infinito; en la lucha contra las pasiones queda vencida por adelantado y no está en su poder el dirigir su vida. En su actitud crítica frente a sí misma, se ve pues obligada a reconocer su propia nada. "¡El pobre espíritu humano!", exclama Bayle. Se creía que era él el que daba al universo sus leyes, que hacía las cosas bellas proporcionándolas, que creaba la unidad entre el alma y la vida. Pero esta creencia ya no existe. Un pesimismo racional lo ha remplazado. Es un pesimismo que sufre por la carencia de claridad y de armonía, de ausencia de leyes que caracterizan la existencia, un pesimismo que no puede soportar el no encontrar, en ninguna ocurrencia, un sentido racional, que no puede acostumbrarse al ilogismo, a la confusión que reinan en la vida; inspirado por el ideal clásico, el desorden y la desproporción que comprueba en la vida individual y en las relaciones entre los hombres, le chocan por su fealdad.

El siglo XVII sigue siendo pues, hasta el final, fiel al ideal de la justa proporción, de la conducta racional de la vida. En sus principios se había creído en la eficacia de la razón, del libre albedrío; a lo que era irracional no se le atribuía sino una importancia secundaria. Pero hacia finales del siglo, la antinomia que ofrece el espectáculo de la vida entre la

proporción, la claridad, la razón, por una parte y la confusión, la oscuridad, el desatino, por la otra, hizo perder la fe en la razón e hizo de ésta el objeto de la crítica, de la sátira, y aun de la tragedia. De cierto, hay en ese pesimismo otros elementos más que provienen de otro lado, como por ejemplo en Pascal el sentimiento de la incompatibilidad entre el alma y el curso que toma la vida, el sufrimiento provocado por la vida misma como consecuencia de los acontecimientos en el tiempo, por la nada del espacio que ocupa el individuo dentro del infinito. Son estos elementos los que encontramos desarrollados más tarde, a comienzos del siglo XIX, en un Chateaubriand, un Sénancour, un Stendahl, un Flaubert, un Sainte-Beuve. Y no es solamente lo que hay de trágico en la constitución misma del hombre que se vuelve aparente, sino más bien lo absurdo de las relaciones entre los hombres, el disparate de las existencias cuyos cursos se entrecruzan en el interior de la comunidad, es la imagen concreta, por decirlo así, del abigarramiento y del revoltijo que ofrece el aspecto de los hombres que viven en sociedad.

El siglo XVIII conserva, a la vez, el ideal de la razón que domina y reglamenta todo y la actitud pesimista, negativa y crítica frente a la realidad viviente, frente a la vida tal como se desarrolla aquí o allá, y tal como se la puede observar cotidianamente. Basta pensar en las novelas de Voltaire y en las comedias de Beaumarchais. La antinomia entre la vida y la razón se comprende así: por un lado, la naturaleza persiguiendo los fines que le prescribe

su legalidad racional e, incluyendo al hombre, en ese conjunto teleológico formado por ella —un conjunto en el cual la razón toma conciencia de sí misma dando a cualquier cosa su forma en el universo— y, por el otro, la irracionalidad que la vida de los hombres corrobora. Pero si la legalidad de la naturaleza misma tiene como resorte un principio racional, y si los hombres en virtud de su razón, están conscientes de ese principio, ¿cómo es que habiendo tantas personas en este universo que aunque dándose cuenta de la armonía que allí reina, no llegan a poner su vida al unísono conduciéndola según el principio de la razón que les es innato? Por un lado, pues, la naturaleza, el hombre dotado de razón; por el otro, la vida. Pero ¿por qué ha de ser imposible para la razón el obligar a los hombres a entrar en el conjunto formado por la naturaleza, hacerlos productivos en ese conjunto según el principio racional, que es el resorte, de tal manera que contribuyan a concluir el sentido? La razón que alcanza su propio término, que en el curso de la evolución del mundo se vuelve constructiva, pues transforma las condiciones de la vida colectiva, crea en las relaciones entre los hombres un orden racional, acaba, así, con los absurdos de la vida humana a fin de que todo adquiera en ella el sentido que la naturaleza le indica, tal es el pensamiento místico de la Revolución. Pero se trataba primero de crear el estado de espíritu metódico que permitiera reconocerse dentro de la diversidad de los hechos revelados por la historia del mundo inteligente. Se trataba de forjar nuevos medios de conocimiento, de alcan-

zar, gracias a ellos, una soberanía del espíritu lo bastante grande para poner orden en lo que, hasta aquí, parecía ser un caos. Entre la época del pesimismo racional, cuando el hombre tenía una actitud puramente negativa y crítica frente a la razón, y la época cuando la razón se vuelve constructiva y preside la creación de la vida colectiva, se coloca un periodo donde el hombre, en búsqueda de conocimientos, se halla dominado por la curiosidad, por la alegría que siente ante la multiplicidad de las relaciones entre las cosas. Es el espíritu de agudeza que caracteriza los principios del siglo XVIII.

II. EL ESPÍRITU DE AGUDEZA EN EL SIGLO XVIII

El siglo xvii busca, en el estilo, lo serio, la frase escrupulosamente construida, la expresión justa. Entre varias expresiones posibles, una sola puede traducir nuestro pensamiento. Cualquier otra es débil junto a ella y no sabría satisfacer a un hombre de ingenio. A menudo, es precisamente la palabra más sencilla, la más natural, la que debía habernos llegado de golpe. Pues la verdad es siempre sencilla y clara. Únicamente los espíritus mediocres son incapaces de encontrar la palabra justa y alinean los sinónimos, unos al lado de otros. Pero, en el arte, al igual que en la naturaleza, donde las cosas alcanzan su madurez, hay un nivel de perfección. El gusto consiste en tener de ello una intuición tan acertada que no se pueda ni sobrepujarlo ni quedarse más acá de él. Lo que disgusta en el siglo xvii es la expresión dudosa y poco segura de sí misma, es la frivolidad que resulta de usar una palabra que no se impone, que no está fundada sobre una necesidad interna del espíritu y que bien podría ser remplazada por otra. Es la debilidad, la carencia de seriedad, la inquietud que traiciona un estilo desprovisto de dignidad intelectual.

Esto es muy distinto en el siglo xviii. Se aprecia la delicadeza, el ingenio en la expresión, la finura

que consiste en dejar adivinar muchas cosas sin decirlas, el ingenio que se niega a emplear las expresiones cortantes y que, como lo dice Voltaire, "consiste en el arte de no expresar directamente su pensamiento, sino dejarlo percibir fácilmente: es un enigma",[1] agrega, "del cual las personas de ingenio adivinan de golpe la palabra". El siglo XVII quería una estructura sólida, un encadenamiento lógico de las ideas, fundado sobre la objetividad de un sistema situado fuera del tiempo, opuesto a lo que sería una hilera de ideas, determinada por el tiempo, el azar y la subjetividad del espíritu humano. El siglo XVIII no impugna, es verdad, que nuestros pensamientos requieran una estructura lógica, pero esa estructura debe permanecer secreta y jamás hacerse sentir. Si es necesario que las ideas se encadenen, el lector no debe darse cuenta de ello. Lo que se ama en el siglo XVIII es la agudeza. El ingenio —por lo menos es así como se le define— es tan pronto una comparación, una alusión delicada, como el empleo de una palabra a la cual se le da un sentido, a la vez que se le hace susceptible de darle otra interpretación. O también, es una relación fina entre ideas que tienen poca cosa en común, un acercamiento entre cosas distantes, una separación de lo que parece estar unido. Es tan pronto una comparación atrevida, como una metáfora audaz, que descubre entre seres conocidos relaciones particulares, desapercibidas hasta entonces. Es el arte de no expresar un pensamiento sino por mitad y dejarlo adivinar. El ingenio es lo que constituye todo el encanto de

1 Diccionario filosófico. Artículo: "Agudeza".

la conversación. En los coloquios todo parece seguirse en cierta forma, como los pensamientos en nuestra mente. Pero no sabríamos decir en qué forma nos llegaron las ideas. Alguien cree poseer la verdad, pero ésta se le escapa de inmediato. Otro reasume el pensamiento del primero y, sin sospecharlo, hace de ello una cosa muy distinta. Y de pronto una comparación parece aclararlo todo. Pero no era más que un fuego fatuo. Nuevos pensamientos se ponen en relieve. Entonces hay que romper, antes de que todo se vuelva demasiado claro, para evitar la trivialidad poco cortés de asertos muy evidentes. Toda afirmación debe contener suficiente inexactitud para que los demás puedan siempre decir: "Pero. . .". Es necesario que queden algunas oscuridades que exciten el espíritu. El ir y venir de los pensamientos no debe ser contrariado. Se requiere un ligero matiz de falsedad para otorgar delicadeza a un pensamiento, la *bella falsitas* del epigrama. El hombre razonable no desatina jamás. Ocurre de otro modo con el hombre de ingenio. Vale más decir: "Eso no es tan loco como parece serlo", que expresar: "Ponga cuidado, ¡vais a oír palabras de sabiduría!" Es el chispeo en la sucesión de las ideas, su ir y venir, el pensamiento que se atrapa al vuelo, un nuevo motivo que interviene antes de que el viejo haya dejado de resonar, el cruzamiento, el entrelazamiento, la imbricación de diferentes temas, los unos sobre los otros, que constituyen "el no sé qué" de la conversación. Ese "no sé qué" que hay que volver a encontrar por doquier en la vida y en el arte.

A ese "no sé qué" se le encuentra en algún lugar, en un jardín llamado Marivaux, en una de sus alegorías. Parece que el azar y el desorden son los amos de ese jardín. Unas mujeres van y vienen; hacen un gesto al pasar y desaparecen antes de que se haya tenido tiempo de percibirlas. Y vienen otras y otras más. Pasaron por doquier y no se quedaron en ninguna parte. Es entonces cuando escuchamos la voz del "no sé qué". Nos volvemos pero no lo percibimos. Y de nuevo la voz se deja oír. ¿En dónde está? Dice: "Mirad en torno vuestro. Estoy en todo lo que aquí veis, por simple, por irregular que sea, y aun en lo que parece no haber sido botado aquí sino con negligencia. Estoy en todas partes. No tratéis de descubrirme bajo una forma cualquiera. Revisto miles y no permanezco jamás bajo ninguna de ellas." Ese "no sé qué" puede encontrarse de nuevo en cada vestido, en cada mueble. El ojo no debe jamás entrever la silueta de un objeto, se requiere que sea detenido constantemente, atraído por uno u otro detalle.

Es así que en los cuadros de Watteau se ve entrar a unas parejas, unos hombres, unas mujeres. Se van y se vuelven antes de partir, como si quisieran detenerse aún por un momento; su rodilla se dobla ligeramente para no interrumpir su marcha. Se sientan de lado, sin recargarse, con la parte alta del cuerpo algo inclinada hacia adelante o hacia atrás, o bien se apoyan con una mano en el suelo. No escuchan sino distraídamente lo que se les cuchichea

y si su atención parece atraída durante un instante por un objeto, apenas si lo miran. El titubeo, la indecisión, las veleidades contradictorias, los impulsos cuando mucho bastante fuertes para permitir al cuerpo esbozar un movimiento, eso es lo que ama Watteau. El amante atrae hacia él a la amada. Ella lo deja hacer, aunque resistiéndole; dos movimientos opuestos. Al mismo tiempo su atención se ve atraída por algún objeto. Ella lo mira. Su cuerpo esboza un tercer movimiento. Por fin, a fuerza de tomar tantas actitudes diferentes, está a punto de perder el equilibrio. Nuevas posiciones para encontrar un punto de apoyo y mantenerse en él. Todas esas inclinaciones del cuerpo hacen que el vestido adquiera los más diversos pliegues. Únicamente se adivina la estructura del cuerpo, se presiente los principios de composición que dirigen los pensamientos, la conversación, el arte.

Pero esta manera de proceder nada tiene de subjetivo. No pertenece, en lo particular, a la imaginación creadora de los artistas. La naturaleza no actúa de otro modo. El arte no hace en ello sino imitarla, piensa Diderot. La naturaleza nos oculta de la manera más sutil los vínculos que otorgan unidad a esos fenómenos. Ocurre lo mismo con el alma humana, que pasa por los más diversos estados. Por lo menos es así como la concibe Marivaux. Y cada uno de esos estados inspira una multitud de pensamientos, de sentimientos, de impulsos, de deseos, de veleidades de las que sería muy difícil descubrir los nexos. Se piensa en alguna cosa. Se espera. No se cree verdaderamente y sin embargo algo se espe-

ra. Después de todo no queda excluido que eso ocurra. Y luego, de pronto, algo nos viene a la mente. Os deprime. Se medita sobre sí y nos hacemos reproches. Por otra parte, ¿por qué atormentarse? Unos recuerdos distantes vuelven a la memoria. Y la calma regresa. Pero he aquí que los antiguos escrúpulos renacen. Todo esto ocurre en el espacio de un instante. Millares de pequeños movimientos, de trepidaciones del alma, de pensamientos, de sentimientos apenas esbozados se suceden sin seguirse. Tan pronto es un deseo apenas perceptible como una resonancia que no dura sino un instante, la desaparición y la reaparición de una imagen. ¿Cómo encontrar las palabras para expresar todo esto? Si apenas podemos retener algunas pizcas. El psicólogo debe dar la palabra al pensamiento tácito, el dramaturgo comprender todos los mínimos movimientos del alma, el "sí" y el "no", el "pero" y el "pues", el "quizá", las preguntas y las respuestas, el constante monólogo del alma.

Y la tarea se hace más complicada aun cuando se trata de varias personas puestas en presencia. Entonces hay que desenredar toda la multitud de maneras de reaccionar de una alma sobre otra. Se colocan dos personas en una cierta situación, una frente a la otra, a menudo, en las comedias de Marivaux por ejemplo, con ayuda de un disfraz. Es una forma de ponerlas a prueba y de inmediato empieza el juego alternando la atracción o la repulsión entre dos almas. Con Racine, no se trataba sino de altas y bajas, del ir y venir de una pasión única, de sus repercusiones sobre el alma que la soportaba. Es la

pasión la que pregunta, espera y desespera, que ruega y suplica. Esas reacciones no eran sino las formas diversas, las variaciones de un único gran tema proporcionado por el sentimiento que dominaba el alma entera y la volvía coherente en su diversidad. Pero en el tiempo de Marivaux, el alma parece disolverse en una serie de complejos, de pensamientos y de sentimientos alternados, bajo los cuales aquello que otorga unidad a un individuo es apenas perceptible. Estos diferentes estados de ánimo se reflejan en las fisionomías, donde todo es igualmente movible. Así pues, se necesita ser un muy fino psicólogo para aprehender todos los matices que las expresiones pueden adquirir. Diderot se siente incapaz de definir la figura de una de sus amigas o, por lo menos, sabe tan sólo qué aspecto tenía ella ayer, en un cierto momento, pues ella cambiaba inmediatamente de expresión. Era, evidentemente, la misma cara cuando reía que cuando lloraba, pero lo que realmente era ese rostro, él lo ignora. El rostro, comprueba Marivaux, tiene ojos, boca y nariz, y sin embargo ninguna cara es igual a otra. Puede ser que veamos siempre en las personas el mismo hombre bajo mil formas cambiantes, pero el hombre en sí mismo no lo conocemos. Y es aquí donde se ven los límites de lo que podríamos llamar el individualismo del siglo XVIII. Con excepción quizá de Diderot, la diferencia que comprobamos entre las maneras de pensar y de sentir de los hombres no penetra mucho muy adentro. Puede ser que haya maneras de combinar al infinito elementos semejantes. Pero lo que se da son preci-

samente esas maneras de combinar y no los elementos mismos o los principios de construcción que los dirigieran. No se busca tratar de comprender los estados de ánimo individuales en sí mismos; se parte de un punto de vista psicológico que intenta observar las cosas según una cierta manera de pensar, según una cierta manera mental de ser, según el modo de ser particular a cada individuo, desde un punto de vista que analiza las complicaciones de cualesquiera motivos intelectuales, según la sucesión particular que toman los pensamientos en ese individuo. Se intenta saber lo que piensa fulano cuando habla o actúa de cierta manera, adivinar sus segundas intenciones, o bien se trata de aprehender estados de ánimo a través de las formas concretas que revisten, dentro de los movimientos del cuerpo o las expresiones mímicas. Se siente placer en disimular lo que se piensa bajo palabras o expresiones de fisionomía y en dejarlo adivinar. Se trata aquí más bien, de observar a las personas, conocerlas, que de querer hablar propiamente de psicología. Nos divertimos en esbozar unos retratos literarios bajo una primera impresión, según las expresiones de fisionomía y los gestos de una persona. Nos gustan los continuos cambios de matices intelectuales, la ininterrumpida sucesión de ideas que vienen a tomar lugar, las unas al lado de las otras.

Marivaux concibe esta sucesión de ideas como el tesoro siempre creciente del espíritu humano en el curso de la evolución de la humanidad. La evolución de la historia no es otra cosa que una constante aportación de ideas. Generaciones han desaparecido

sin dejar trazas y sin embargo ellas enriquecieron las generaciones siguientes con sus ideas. La adquisición del espíritu humano no cesa de crecer; esto durará mientras haya hombres que se sucedan y vivan su vida. Así como no se ha podido encontrar aún todas las formas que la materia es capaz de revestir, el alma no ha revelado todavía todo lo que puede ser, no se han agotado todas las maneras de pensar y de sentir.

En el siglo XVIII el espíritu buscaba nuevas maneras de concebir las cosas, aclararlas; quería descubrir todos los aspectos, los mínimos matices, entrar en ellas mediante nuevas relaciones, ordenarlas de una manera distinta a la hasta entonces empleada y encontrar toda la gama de las expresiones correspondientes a esos descubrimientos. Frente a la realidad viviente y la diversidad de datos que le proporciona la historia de la mente, encuentra mil maneras de expresarlas. Ya no se deja guiar por la razón lógica y geométrica, demasiado rígida para plegarse a la diversidad que ofrece el espectáculo del mundo; se entrega a su imaginación, cultiva el espíritu de agudeza que le permite encarar las posibilidades correspondientes a la multiplicidad de los datos de la naturaleza. "Los diferentes puntos de vista del espíritu humano son infinitos", dice Fontenelle, "y también la naturaleza es infinita".[2] Por un lado, el juego soberano del espíritu evaluando las posibilidades que se ofrecen ante él, abandonando y después reasumiendo un pensamiento, presintiendo

[2] Fontenelle, *De la pluralidad de los mundos.*

un encadenamiento, haciendo alusión a "un no sé qué", una flexibilidad intelectual que se pliega a los cambios de ideas, que reúne elementos contradictorios, separa otros semejantes, una imaginación que crea siempre nuevas agrupaciones de ideas, nuevas posibilidades. Por el otro: el alma, el mundo desprovisto de una estructura sólida y uniforme que, en la multiplicidad de sus relaciones, dentro de su propia riqueza, ofrece al espíritu la imagen de todas las posibilidades de formaciones o de relaciones, le procura los aspectos más variados. Lo mismo en el arte, el juego de líneas que se cruzan, se tocan, y se entrelazan, se huyen, se enciman, desaparecen para volver a aparecer después, toda la multiplicidad de combinaciones posibles, los agrupamientos aleatorios involuntarios, arbitrarios de las cosas y de los seres, se hacen presentes al espíritu. Esto acarrea por una parte una visión metafísica de la multiplicidad y de la variedad que ofrece el espectáculo del mundo; por el otro, el sentimiento de la soberanía del espíritu, capaz de crear formas en esa extraordinaria abundancia de cosas. Se trataba ahora de encontrar para esa riqueza ante la cual se encontraba el espíritu humano, un fundamento teórico que le permitiera conocer las cosas aisladamente y en sus relaciones, así como un método que lo pusiera en condiciones de desarrollar esos conocimientos.

En su manera de resentir el mundo, Diderot da una expresión última al espíritu de agudeza. El mundo: una diversidad infinita, eternamente en movimiento. El universo: un inmenso cúmulo de cuerpos, actuando y reaccionando los unos sobre los otros y donde todo se destruye bajo una cierta forma para componerse en otra. En este universo, no puede haber una materia homogénea; la materia en sí misma debe ser heterogénea. Se requiere que haya una infinidad de elementos diversos; cada uno de esos elementos tiene su fuerza particular, una manera de actuar que le es propia, lo mismo que en ese montón de moléculas que llamamos *fuego*, cada molécula tiene su naturaleza, su acción. Hay tantas leyes como diferencias entre las virtudes propias a cada molécula. No puede haber paz absoluta en este universo. Todo está allí en movimiento, todo se encuentra en perpetuo flujo. Las formas que toman las cosas en la naturaleza no son jamás definitivas. "Todos los seres circulan los unos en los otros, por consiguiente, todas las especies. Todo animal es más o menos hombre; todo mineral es más o menos planta; toda planta es más o menos animal. No hay nada preciso en la naturaleza. Toda cosa es más o menos una cosa cualquiera, más o menos es tierra, más o menos agua, más o menos aire, más o menos fuego, más o menos de un reino o de otro."[3] No puede haber en este mundo individuos definidos de

[3] *Rêve de D'Alembert.*

una vez por todas. ¿Qué es un ser? La suma de un cierto número de tendencias. ¿Qué es la vida? Una hilera de acciones y reacciones. Viviendo, actúo y reacciono en masa; muerto, actúo y reacciono en moléculas. No muero en el verdadero sentido de la palabra, no muero más que cualquier otra cosa. Nacer, vivir y morir es cambiar de forma. Qué importa la forma que revistamos. Cada forma tiene la felicidad o la desgracia que le es propia. Todo cambia, todo pasa, sólo el todo permanece, el mundo comienza y termina sin cesar; en cada instante se encuentra en su principio y en su fin.

La naturaleza se disuelve en una diversidad infinita, siempre fluctuante y diferente a cada momento de ella misma. "Ninguna molécula que se parezca a una molécula, ninguna molécula que se asemeje a ella misma un instante".[4] Así ocurre con la vida de las personas. "En cada parte del mundo, cada región; en una misma región, cada provincia; en una provincia, cada ciudad; en una ciudad, cada familia; en una familia, cada individuo; en un individuo, cada instante tiene su fisonomía, su expresión".[5] "En toda la especie humana no hay dos individuos que tengan la menor semejanza entre ellos. A decir verdad, ningún hombre llegará jamás a comprender a otro. Se observan ciertas diferencias en los juicios de las personas, pero hay mil veces más diferencias que no percibimos. Cada quien tiene su manera de ver y cuenta las cosas distintamente. Y cada indi-

4 *Ibid.*
5 *Ibid.*, "Ensayo sobre la pintura", cap. IV.

viduo cambia constantemente de punto de vista. El alma, en los diferentes periodos de la vida, no se parece; en el mismo hombre, nada deja de cambiar. No somos los mismos ni un solo instante. El estado de los seres se encuentra en una vicisitud perpetua."[6] Los pensamientos se suceden, el hombre mismo no sabe de qué manera. "Así es como una primera idea llama a una segunda, y estas dos a una tercera, las tres juntas a una cuarta y así siguen", al infinito. Nos basta entrar en nosotros mismos y escuchar en la oscuridad y en el silencio lo que ocurre en nuestro interior para sentir correr en nosotros ese constante flujo de pensamientos y darnos cuenta de que eso no tiene fin ni obedece a regla alguna. Nos ocurre entonces comprobar "unos saltos asombrosos en el funcionamiento de nuestra mente". Con frecuencia "una idea sobresaltada va a hacer . . . estremecer una armonía que se encuentra en un intervalo incomprensible".[7]

Tal es el mundo del espíritu de agudeza, un mundo siempre nuevo y que se renueva sin cesar, un mundo donde, cambiando de un momento a otro de aspecto, cada cosa se muestra bajo los más diversos aspectos. Pues cada cosa contiene una partícula de todas las demás y es más o menos otra, de suerte que únicamente los matices más delicados diferencian las cosas entre ellas y pasamos por grados imperceptibles de la una a la otra, sin darnos cuenta de ello. No hay en este mundo un gran principio de

6 *Ibid.*, "De la interpretación de la naturaleza", LVIII.
7 Conversación entre D'Alembert y Diderot.

construcción que le diera unidad. Una cantidad infinita de fuerzas se despliega, poniendo el todo en movimiento y efervescencia. "Todo es un flujo general."[8] Lo mismo que cada ser no es sino una suma de tendencias que no cesa de combinarse en formas diversas.

El mundo de Diderot, en el continuo flujo de sus elementos heterogéneos, es la imagen de lo que ocurre en su mente, donde las ideas se siguen, se cruzan, se empujan, no son nunca suyas del todo; donde se agrupan de mil maneras, donde una idea despierta miles de otras semidormidas que resuenan con ella, ora más ora menos fuerte, para en seguida desaparecer y no ser más que un eco; después regresan, se funden en imperceptibles matices, diferentes a cada momento, hasta que una nueva idea agregándose a las otras y afirmándose cada vez más, viene a transformar el todo. "Cuando me acuerdo de Diderot", escribe Meister,[9] "la inmensa variedad de sus ideas, la asombrosa multiplicidad de sus conocimientos, el impulso rápido, el calor, el tumulto impetuoso de su imaginación, todo el encanto y todo el desorden de sus conversaciones, me atrevo a comparar su alma a la naturaleza, tal como él la veía: rica, fértil, abundante en gérmenes de toda especie, suave y salvaje, sencilla y majestuosa, buena y sublime, pero sin ningún principio dominante, sin dueño y sin Dios".

[8] *Loc. cit.*, "De la interpretación de la naturaleza".
[9] H. Meister, *A los manes de Diderot.*

Pero si se niega que hay un principio que ordena toda esa diversidad y cada cosa es más o menos otra sin que exista límite que las separe, ¿en qué viene a convertirse, a todo esto, la ciencia? Ésta quedaría reducida entonces a una enumeración de investigaciones aisladas, un alineamiento de hechos que nada vincula y sin posibilidad de clasificación. En el siglo XVII se creía que el universo tenía una estructura dada y que bastaba conocerla para que todas las cosas vinieran a colocarse bajo los rubros científicos correspondientes según el orden que ellas ocupan en el mundo. El principio de construcción que se atribuía a la naturaleza debía también ser el que presidía las clasificaciones científicas.

Pero en el siglo XVIII ya no se puede creer en dicho orden establecido una vez por todas. El universo se compone de seres aislados, en número infinito a quienes nada permite agrupar de una manera sistemática; ninguno de ellos podría ser designado como el primero o el último. Todo se encadena y se sigue sin cortes, mediante grados apenas perceptibles. "Si parece, dice Diderot, que ciertos objetos, tales como las cimas de las rocas, vienen a romper la uniformidad de la superficie, esto se debe a sistemas particulares, a vagas avenencias, a azares que nada tienen en común con las cosas mismas ni con los designios de la naturaleza."[10]

Todo había sido explorado, desde los inicios de

10 Diderot.

las ciencias profanas hasta los fundamentos de la fe, desde la metafísica hasta las cuestiones estéticas, desde los derechos de los príncipes hasta los de los pueblos, desde la Tierra hasta Saturno, desde la historia del cielo hasta la de los insectos. Todo eso había sido discutido, analizado o cuando menos removido, comprueba D'Alembert. Había nacido un nuevo espíritu, una nueva curiosidad, un nuevo placer en observar las cosas una por una en su singularidad, las cosas distantes y raras, sus diferencias, sus maneras de combinarse. Se intentaba ver de cerca la diversidad que ofrece el espectáculo del mundo. Pero llegó el momento cuando nos preguntamos cómo concebir en su conjunto todas esas apreciaciones, esos descubrimientos aislados, sin volver a caer en la vieja ilusión de un sistema. Es éste el problema que Diderot y D'Alembert trataron de resolver en la Enciclopedia.

Si observamos los resultados obtenidos hasta entonces por las ciencias, comprobamos que en ninguna materia pudo remontarse a los principios primeros, pues éstos permanecen siempre tras una nube. El universo es como un océano en el que percibimos algunas islas, unas más pequeñitas, otras más grandes; pero su vínculo con el continente permanece oculto para nosotros. No desciframos más que algunas articulaciones del mundo de las que no podemos deducir ningún sentido. La cadena de verdades que conocemos queda interrumpida en muchos sitios. Algunos de sus eslabones se vinculan entre sí, otros se hallan aislados y representan verdades que no tienen nexo con ninguna otra. "El

vasto recinto de las ciencias" es "como un gran territorio sembrado de sitios oscuros y luminosos", escribe Diderot. "Nuestros trabajos deben tener por finalidad extender los límites de los sitios luminosos o multiplicar sobre el terreno los centros de las luces."[11] Esta finalidad se logra explorando los hechos particulares. Y más tarde, si quiere agruparse el resultado de esas investigaciones aisladas —y es aquí donde damos respuesta a la pregunta que nos habíamos formulado—, el espíritu, en virtud de su facultad de combinación, ofrece una innumerable cantidad de puntos de vista, de posibilidades de clasificaciones. Pero ninguna de esas clasificaciones puede pretender una validez real. La naturaleza no está dividida en compartimientos, ella no tiene cortes. No pueden distinguirse en ella partes reales.

Pero entonces, puesto que el espíritu humano nos ofrece una serie de posibilidades de combinaciones a fin de poner orden en nuestros conocimientos, ¿cuál será el principio que nos guiará en nuestra selección? Este principio de selección entre las diferentes posibilidades de combinaciones en cada ciencia no puede determinarse sino mediante las finalidades que éstas persigan. Lo que decide la selección es la teleología inmanente a la ciencia misma. Cada ciencia no cuenta más que con los principios que le son propios, y forma un todo individual dotado de una estructura particular tendiente hacia una finalidad determinada. Hay que dejarle estos principios propios a cada ciencia. El método

11 Diderot, "De la interpretación de la naturaleza", XIV.

seguido en la Enciclopedia puede ser comparado a aquel que fue utilizado por los geógrafos. La Enciclopedia es como un mapa geográfico. En él se ve a los países principales, su situación, su dependencia recíproca. Y después siguen los mapas especiales: los diferentes artículos de la Enciclopedia. Y en esto se sigue el método del geógrafo, es decir que se detallan con gran cuidado los mapas de las regiones exploradas, pero sin temor a dejar espacios vacíos donde se encuentran todavía tierras desconocidas entre aquéllas. Después, así como el mapa general del globo terrestre depende del punto de vista en el que se coloca el geógrafo, la forma que tome la Enciclopedia dependerá de la actitud de espíritu de sus colaboradores y de la manera como quede presentado cada objeto. Se podrían imaginar tantos sistemas para agrupar los conocimientos humanos como diferentes especies de mapas del mundo. La Enciclopedia hace pensar en una gran extensión de paisajes donde se aprecian montañas, llanuras, rocas, superficies líquidas, campos, animales y todas las múltiples cosas que puede comprender un paisaje. Todo recibe la luz del cielo, pero cada objeto se halla allí distintamente iluminado. Es así que cada colaborador, cada ciencia, cada arte, cada artículo, cada objeto encuentra en la Enciclopedia su lengua y su estilo.

Desde aquí podemos entrever el desarrollo alcanzado por el espíritu de agudeza en el siglo XVIII. En el siglo XVII se ve en la naturaleza un encadenamiento lógico y matemático sometido a leyes accesibles al entendimiento. Asimismo hay en el arte una pro-

porción a encontrar que corresponde a la perfección, y una estructura que responde a una legalidad perfecta. Esta legalidad del mundo físico y del arte no se vuelve a encontrar en el mundo inteligente infinitamente diverso ni en la vida de la gente. Hay aquí, en el siglo XVII, una contradicción insoluble.

En el siglo XVIII, por el contrario, en oposición a los cartesianos, las ciencias naturales se consagran a la realización de investigaciones experimentales —pero aquí no podemos hacer alusión sino a este método en el cual se abandona toda observación sistemática— y, por otra parte, nos encontramos ante la diversidad individual que, dando libre curso al espíritu humano, en su soberanía, agrupa bajo formas individuales siempre nuevas las existencias más diversas, según los puntos de vista más dispares, ya sea el de su diferencia o de su semejanza o de cualquier otro género de relación.

La ciencia, dicen los enciclopedistas, quiere aprehender los diversos hechos aislados y, desde luego, trata de reunir el mayor número posible de ellos. Entre esos hechos pueden imaginarse los más distintos según el punto de vista en que estemos colocados. Cada uno de ellos puede ponerse en relación por algún lado, ya sea con uno o con el otro de entre ellos. Es pues posible agrupar de mil maneras diversas a los seres. La naturaleza misma no nos proporciona un principio real de solución de las cosas; no se encuentra en ella clasificaciones reales o nociones ya hechas como, por ejemplo, aquellas propias al hombre, al animal o a la planta. Disponer de los seres aislados en la diversidad que

ofrece el espectáculo del universo es una función propia al espíritu humano.

El positivismo científico

Pero ¿cómo, partiendo de todas estas agrupaciones arbitrarias, cuya idea nos llegó quién sabe de dónde, podremos llegar a conocimientos científicos fundados de cualquier modo en ellos mismos? No será, ya lo hemos visto, buscando una legalidad objetiva de las relaciones reales entre las cosas, pues no depende del conocerlas, será esforzándose en encontrar en el conjunto ideal formado por las ciencias, entre todas las relaciones posibles, aquellas que estén mejor fundadas. Es el punto de vista positivista, que encontrará más tarde su culminación en Auguste Comte. La relación que hay entre ese punto de vista y la actitud propia al hombre del siglo XVIII, es decir el espíritu de agudeza, es claro. Ante las diferentes posibilidades de relaciones entre las cosas que la imaginación del hombre crea, el espíritu de agudeza se da cuenta de su relatividad y de la imposibilidad en que se halla para darles un valor absoluto o exclusivo. El positivismo científico, que se opone a la antigua metafísica, encuentra un principio de selección científica entre esas diversas posibilidades de relaciones entre las cosas. Puede decirse actualmente a los filósofos del siglo XVII: es cierto que no podemos aprehender la legalidad objetiva de la realidad viviente pero el hombre, en virtud de las formas de relaciones que su intelecto le propor-

ciona, entrevé sin cesar nuevos aspectos de ese mundo ordenando las cosas de manera que éstas alcancen finalidades definidas. Las reglas según las cuales el hombre dispone sus arreglos están en función de su eficacia teleológica y, además, deben estar concebidas de manera que las mejores disposiciones sean aquellas que permitan al espíritu humano abarcar la mayor cantidad de hechos con la menor cantidad posible de principios. La ciencia tiene pues un doble objeto: emprender la exploración de los hechos particulares y, en seguida, con los descubrimientos sucesivos o simultáneos que así haya logrado, crear no un sistema en el sentido metafísico, sino un todo bien ordenado donde los objetos se hallen agrupados en especies y clasificados por rubros, o bien integrados en conjuntos que obedezcan a ciertas leyes. Pero esto no implica que dominar de una manera sistemática los materiales aislados sea la finalidad misma de la ciencia. Los conocimientos particulares no pueden adquirir un valor por el sólo hecho de pertenecer a un conjunto general de conocimientos. Esta pertenencia no es más que secundaria; no tiene valor sino en virtud de los conocimientos particulares que aporta al conjunto. No se trata aquí más que de un medio para reunir mejor hechos aislados. Aquel que se conformara con las generalidades establecidas a través de un método de agrupación sería comparable a alguien a quien le bastara mirar el mapa de un país, sin necesidad de ir a éste. La última finalidad de las ciencias es siempre la de conocer los hechos aislados, tal y como se hallan dados.

Esta manera positivista de ver las cosas es, como ya lo hemos visto, semejante a aquella propia al espíritu de agudeza que se complace en comprobar los hechos aislados y, dentro de la diversidad de posibilidades que ofrecen sus relaciones mutuas, corroborar la actividad creadora del espíritu humano. Va a la par con la orientación de las ciencias naturales con respecto a las investigaciones experimentales y los descubrimientos determinados, así como los ensayos de clasificación en botánica y en geología —baste citar aquí a Linneo y Buffon— se relacionan a la teoría sensualista del conocimiento desarrollada por Locke y más tarde por Condillac. La cosa particular, accesible a los sentidos, la cosa dada *hic et nunc* tienen primacía sobre las nociones que uno se forma.

Lo que importa aquí es la nueva manera de encarar el valor de la ciencia fundada sobre otra noción de conocimiento científico. A principios del siglo XVII, la ciencia se propone como finalidad el conocimiento del mundo, del sistema del mundo. Es en esto que reside su valor, su razón de ser. Por el contrario, en el siglo XVIII el objeto de la ciencia consiste en el conocimiento de los hechos aislados, en reunir el mayor número posible de ellos y establecer en su seno relaciones múltiples correspondientes a las finalidades que quieren alcanzarse.

Pero desde el momento de dar como razón de ser a la ciencia la prosecución de ciertas finalidades, se puede ir aún más lejos. Aun admitiendo que no puede pretender la aprehensión de la realidad de la

vida o el alcance de la verdad absoluta, puede subordinarse su valor a un sistema de valores que la sobrepasan. La Enciclopedia es la obra del Siglo de las Luces, de la inteligencia sometida a las leyes de una razón creadora cuya superioridad reconoce. La ciencia está al servicio de la razón.

Los conocimientos científicos mismos, la experiencia, los hechos establecidos por la historia no pueden servir de base a la razón creadora y dar los principios según los cuales la vida deberá ser conducida. Estos no son sino datos relativos, sometidos al tiempo y que, a lo más, no hacen sino acercarse a la verdad. Por el contrario, los principios de construcción inherentes a la razón tienen un valor absoluto y residen en la conciencia que tenemos de lo recto, la cual es infalible e independiente del tiempo. Lo que es el mundo, lo que todo ha sido hasta hoy, lo que todo es, no sabemos de ello sino muy poca cosa. Pero de lo que estamos seguros, con el fin de que reine el bien y lo recto, es de lo que debe ser. Nuestro deber revolucionario consiste en instaurar el reino del derecho y del bien, según los principios absolutos que nos son innatos.

Las ciencias deberán pues servir a organizar la vida colectiva –y aquí llegamos a la segunda etapa de la evolución del siglo XVIII—. Las ciencias enseñarán al hombre lo que es justo y bueno; le enseñarán a conocer lo que es hermoso, le proporcionarán ejemplos en la historia de los que pueda sacar provecho, quebrantarán sus prejuicios y le abrirán las nuevas posibilidades de felicidad. Tal es el punto de vista de la Revolución francesa –por lo menos en sus

principios— sobre las ciencias. Encuentran su lugar, su función en una organización colectiva creada por la razón. Incapaces por ellas mismas de crear los principios de semejante organización, se convierten en el medio del cual se sirve la razón para crear, según las nociones infalibles del derecho, una vida mejor para los hombres. En el caos que hasta entonces ofrecía el espectáculo del mundo inteligente se había buscado en vano un principio, un conjunto que respondiera a unas leyes. Pero la razón creadora únicamente podía proporcionar las reglas que permitieran conducir la vida de las colectividades.

Nos falta ver cómo la razón se volvió creadora y cómo encontró, al lado de la relatividad de todo conocimiento científico, los principios y las claves para expresarlos.

III. MONTESQUIEU

La razón constructiva

Tomemos a Montesquieu como punto de partida. Montesquieu, como los hombres de su siglo, se complacía asimismo con la variedad de las formas que la existencia de los hombres reviste. "Nuestra alma está hecha para pensar, es decir, para percibir", escribe. "Semejante ser debe tener curiosidad; pues como todas las cosas están en una cadena donde cada idea precede a otra y otra le sigue, no nos puede gustar una cosa sin desear ver otra. . . Es por ello que el alma busca siempre las cosas nuevas y no descansa jamás. Así pues, estaremos siempre seguros de agradar al alma cuando se le hagan ver muchas cosas o más de las que esperaba ver".[1] Esta disposición del alma, que la lleva siempre hacia nuevos objetos, hace "que disfrute de todos los placeres de la sorpresa".[2] Le gusta más lo bonito que lo bello. "Una mujer, escribe Montesquieu, no puede ser bella sino de una manera; pero es bonita en cien mil".[3] "Es también un gran placer para el 'alma' el llevar su vista a lo lejos" y es por ello que cultiva

1 *Ensayo sobre el gusto*, "De la curiosidad".
2 *Ibid.*, "Del placer de la sorpresa".
3 *Ibid.*, "Del yo no sé qué".

los grandes pensamientos. "Lo que ordinariamente constituye un gran pensamiento, sigue diciéndonos Montesquieu, es cuando se dice una cosa que hace ver un gran número de otras, y que se nos hace descubrir, de golpe, aquello que únicamente podíamos esperar después de una amplia lectura". Lo que le encanta, es que la realidad viviente, tal cual está dada, le ofrece siempre nuevos y variados objetos de meditación. No se trata de unificarlo todo. El espíritu filosófico consiste precisamente en distinguir las cosas entre ellas y en reconocer sus matices.

Pero esta realidad viviente no es un dato que estuviese aquí independientemente del espíritu del hombre. Por doquier los hombres intervinieron como creadores. Crearon los usos, las costumbres, las leyes, los Estados. Los individuos no están dispersos, uno aquí, el otro allá; se agruparon en uniones, pueblos, naciones, clases sociales; formaron organizaciones. Montesquieu quiere recorrer toda la multiplicidad de esas formas de organización revestidas por la vida colectiva, compararlas entre sí, establecer en qué difieren y en qué se asemejan.

En esa diversidad de leyes y costumbres, los hombres no se conducen únicamente por su fantasía. Se requiere que haya en dichas instituciones, en dichas costumbres y en dichas leyes, un sentido, un ESPÍRITU. Son los productos de la voluntad, de actos persiguiendo ciertos designios. Son formaciones debidas a la intervención del hombre en la diversidad de las manifestaciones humanas durante el curso de la historia, de las creaciones del espíritu,

en virtud de las cuales los pueblos deciden su suerte. Montesquieu quiere estudiar las formas de organización de los pueblos según las finalidades que tratan de alcanzar. Intenta comprender la razón de las leyes. Si una ley nos parece de pronto extraña, hay que admitir que ya es más razonable de lo que parece, que tiene su razón de ser.

El legislador, cuando ejerce su actividad se encuentra ante ciertas condiciones, una materia dada en cierta forma. Hay que dar leyes a un pueblo. Ese pueblo tiene una manera particular de ser. Lo que impresiona a Montesquieu en el curso de sus viajes es que los venecianos sean tan diferentes de los genoveses, la gente del Mediodía de la del Norte. "Un inglés, un francés, un italiano: tres espíritus."[4] Los pueblos tienen cada uno su individualidad. Debe tratar de analizarse a esas individualidades tan diferenciadas, cada una en su conjunto, teniendo en cuenta las circunstancias cambiantes en las que viven, las del clima, las condiciones económicas, las jerarquías establecidas entre los miembros de la comunidad, sus ideas morales o religiosas, de todo aquello que implica la constitución psicofísica de los hombres y sus relaciones entre sí. Hay que intentar comprender cómo la individualidad de un pueblo, el espíritu que lo caracteriza, nacen de esas condiciones complicadas y cambiantes. El legislador se encuentra pues ante un conjunto complejo de datos morales y económicos. Sus leyes deberán

4 Montesquieu, *Pensamientos y fragmentos inéditos*, publicados por el Barón de Montesquieu, 1901, t. II, p. 171, XVI "Caracteres étnicos", 1382 (376, I, p. 359).

adaptarse al carácter particular de esos organismos. "Sería el efecto de un gran azar" si "las leyes de una nación pudieran convenir a otra".[5]

Pero si se requiere que las leyes se adapten a la manera de ser de ese conjunto que han de edificar, la actividad constructiva del legislador supone ciertos encadenamientos de ideas, ha de habérselas con ciertos tipos de gobiernos de acuerdo a una lógica que les es propia, y que debe descubrir. Las leyes forman conjuntos de donde emanan la una de la otra. Hay, desde luego, las leyes que dan a un gobierno su forma, ya sea democrática, monárquica o despótica. Esta forma de gobierno, una vez dada, implica por su naturaleza misma ciertas leyes, por ejemplo aquellas que regulan el derecho de sufragio o las que crean una jerarquía social entre los ciudadanos; son las leyes que se derivan de la lógica misma del gobierno escogido.

El legislador debe, pues, partir de dos datos: por una parte, una forma de gobierno que se constituyó según las leyes que le son inherentes; por otra, la individualidad particular del pueblo al cual deben aplicarse dichas leyes y que a la vez determinan ciertos conceptos religiosos y morales y las condiciones del país. Para que esas leyes puedan intervenir de una manera creadora en la colectividad viviente, para que se vuelvan eficaces, se necesita que el ESPÍRITU del pueblo obtenga una dirección, que su individualidad se oriente hacia una finalidad definida. Cada forma de gobierno supone una manera de sentir

5 *Del espíritu de las leyes*, lib. I, cap. III.

particular, un espíritu que debe dominar en la constitución de todos los organismos colectivos. El principio de la democracia es la virtud, el de la monarquía es el honor, el del despotismo, el temor. Para que la colectividad siga esos principios se requiere que su organización toda entera se adapte a ello, que se vuelva *una* dentro del mismo espíritu: las leyes de la educación, la administración de la justicia, las instituciones, las costumbres, todo debe concurrir a formar la comunidad de manera que corresponda a una cierta forma de gobierno. Se necesita que haya una unidad de sentimiento lo bastante eficaz para dar una dirección común a todas las voluntades distintas, susceptibles de estar inspiradas por motivos individuales. Todas las partes del todo deben obedecer a un mismo impulso.

El legislador tiene pues, ante él, como materia, un número de gente a la cual unas condiciones económicas y morales crearon una cierta disposición de espíritu. El hombre del Sur tiene una, el hombre del Norte otra. Todas las leyes, todas las instituciones deben ajustarse a esa disposición, pero reforzándola y dirigiéndola, de manera que la materia dada llegue a constituir el contenido apropiado a una cierta forma de gobierno. Se trata, por ejemplo, de instituir una monarquía; se requerirá, partiendo de la disposición de espíritu de un pueblo, por ejemplo la que da a Inglaterra su situación insular, crear un sentimiento colectivo de honor. En seguida, las formas de gobierno y las leyes que dependen de ello pueden, a su vez, contribuir a formar y desarrollar el espíritu del pueblo. Es el caso, por cierto,

de ciertas instituciones parlamentarias que actúan sobre la manera de pensar y de sentir de una colectividad y la transforman.

Cada sociedad tiene un carácter particular, una manera propia de pensar, un espíritu que se ha creado en el curso de los siglos. Tan pronto como ese espíritu existe, es todopoderoso. Todo lo que hacen las autoridades en el poder y sus funcionarios, se encuentra en relación con él. Es el espíritu del pueblo contra el cual ninguna potencia prevalece. Sería aún más cierto decir que no hay potencia alguna que no esté fundada sobre él. Reina hasta la completa destrucción del organismo colectivo, del que en cierta forma es el resorte y con el cual está en constante reciprocidad de reacciones. Las leyes se vuelven vivas, y nuevas creaciones corresponden a nuevas corrientes ideológicas en el interior de la colectividad. Las leyes y los datos psíquicos de un pueblo no cesan de oponerse los unos a las otras. Pero puede ser que los conflictos que surgen en el curso de ese movimiento dialéctico entre el espíritu colectivo y las formas que toman las leyes, estén constantemente rebasadas. Pero puede, también, que lleven a los pueblos a la ruina. En ese juego permanente de acciones y reacciones entre las leyes y el espíritu general de los pueblos, los órganos del Estado se distinguen los unos de los otros y también entre sí a través de las fases por las cuales pasan en el curso del desarrollo histórico. De ese modo puede seguirse la vida de los pueblos, analizando las transformaciones continuas que se operan en su legislación. Pero tan pronto como se ha efectuado

la unidad entre la ley y el espíritu de un pueblo, tan luego como aparece su estructura de conjunto, continúa evolucionando bajo las formas dadas por dicha estructura. Son movimientos de progresión o de regresión dentro de los límites de ciertas posibilidades. Así pues, sería una tarea muy delicada la de infringir esos límites o cambiar su trayectoria. El legislador no sabría ser lo bastante circunspecto al emprender el cambio, en una nación, de las leyes fundamentales que la historia ha consagrado y a las cuales el pueblo permanece fiel. "Es a veces necesario escribe Montesquieu cambiar ciertas leyes, pero el caso es raro y, cuando se presenta, no hay que tocarlo sino con mano temblorosa."[6]

Cada uno de esos organismos colectivos, así como cada Estado, tiene por objeto principal el mantenerse. Las leyes son las formas que toma su instinto de conservación. Es su razón de ser. Los pueblos se vuelven grandes y poderosos gracias a ellas. Pero puede ocurrir que, en el curso de la historia de una nación, surjan contradicciones internas entre sus leyes fundamentales, o bien que su espíritu, su organización psíquica, ya no estén más de acuerdo con las de la legislación; es decir, que las leyes destinadas a crear dicha organización psíquica ya no se inspiran más de la forma de gobierno, debido a que las influencias externas hayan dado a la voluntad otra dirección.

Pero "aunque todos los Estados tengan en general un mismo objeto, que es el de mantenerse, cada

[6] *Cartas persas*, Carta XXIX.

Estado tiene, sin embargo, uno que le es particular", escribe Montesquieu. "El agrandarse, era el de Roma; la guerra, el de Lacedemonia; la religión, el de las leyes judaicas; el comercio, el de Marsella",[7] la libertad política, el de Inglaterra. Este objeto, una vez dado, requiere, para realizarse, unas leyes especiales. Pero esas leyes tienen que habérselas con otros datos más, tales como las condiciones climáticas, la naturaleza del suelo, la densidad de la población, la religión dominante, cada una de las cuales exige una legislación apropiada que debe armonizar con el resto del conjunto.

Cada Estado constituye, pues, un todo cuya estructura entera tiende hacia fines determinados, un organismo donde todas las diversas tendencias que los hombres pueden representar encuentran una unidad de objeto en unas leyes que sirvan para mantener la colectividad o bien para hacer prosperar ciertos intereses comunes; y esas leyes tienen un carácter diferente según la naturaleza del contenido al que deben dar una forma. Montesquieu considera las leyes como obras de arte. Hay "bellas leyes" y las hay también feas. El arte de crear y de organizar sociedades es el primero de todos, aquel del cual todos los demás deberían ser tributarios, pues es de él que dependen la vida y la felicidad de los pueblos. El legislador-artista encuentra un manantial inagotable de inspiración en la diversidad infinita de los datos que se le ofrecen; nuevas combinaciones de leyes no cesan de presentarse a su

[7] *Del espíritu de las leyes*, lib. XI, cap. V.

espíritu. Pero la mayoría de los legisladores han sido siempre hombres de pocos alcances. "Parece ser, dice Montesquieu, que hayan desconocido la grandeza y la dignidad misma de su obra... Se detuvieron en detalles inútiles; se entregaron a casos particulares: lo que indica un genio estrecho, que no ve las cosas sino en partes, y no abraza nada a través de una vista general."[8] Pero el primer deber del legislador es precisamente el no considerar las cosas sino en función del conjunto que ellas forman; debe saber cuándo ha de existir consonancia o disonancia entre las partes y el todo. "Hay que tomar las leyes, todas juntas, y compararlas todas juntas."[9] Ocurre que unos elementos, en apariencia del todo disímbolos, contribuyen al bien del Estado. "La grandeza del genio, sigue diciendo Montesquieu, ¿acaso no consistirá mejor en saber en cuál caso se requiere la uniformidad y en cuál otro se necesitan diferencias?"[10] "Lo que llamamos unión en un cuerpo político, es una cosa muy equívoca; la verdadera es una unión de armonía, que hace que todas las partes, por opuestas que nos parezcan, concurran al bien general de la sociedad, como las disonancias en la música concurren al acorde total. Puede haber unión en un Estado donde no se cree ver sino trastorno, es decir, una armonía de donde resulta la felicidad que es, únicamente, la verdadera paz. Es como las partes del universo, eternamente vincu-

[8] *Cartas persas*, Carta LXXIX.
[9] *Del espíritu de las leyes*, lib. XXIX, cap. XI.
[10] *Ibid.*, cap. XVIII.

ladas por la acción de las unas y la reacción de las otras."[11]

Si quiere tenerse una idea del valor de esas combinaciones de leyes hay que comenzar por preguntarse si éstas alcanzan verdaderamente su ansiado objeto, y si los pueblos que gobiernan declinan o prosperan. Las circunstancias bajo las cuales viven los pueblos, se modifican o se multiplican; las leyes que tenían otrora su razón de ser, ya no la tienen. Toda la cuestión consiste en saber si las formas de legislación en vigor llegarán a adaptarse a esas nuevas circunstancias. La suerte de los pueblos depende de ello. No se trata de inquirir acerca del valor absoluto de las leyes, ni de tratar de encontrar la forma de gobierno más perfecta. El valor de las leyes es muy relativo; es relativo "a los seres que las consideran". Puede ser que haya valores absolutos, pero nuestro espíritu es incapaz de definirlos. "Se necesita tener este principio en la mente; es la esponja de la mayoría de los prejuicios. Es la plaga de toda la filosofía antigua, de la física de Aristóteles, de la metafísica de Platón y si se leen los diálogos de este filósofo, encontraremos que no son sino un tejido de sofismas hechos por la ignorancia de ese principio."[12]

Cuando Montesquieu se encuentra de viaje, lo que le impresiona es el valor relativo que las formas revisten en las diversas colectividades. No podría

[11] *Grandeza y decadencia de los romanos*, cap. XI.

[12] *Pensamientos y fragmentos inéditos*, publicados por el Barón de Montesquieu, 1901, t. II, p. 477, IX, "Filosofía I. Metafísica", 2062 (410, I, p. 374).

juzgárseles desde un solo punto de vista. "Los viajes dice él, dan una gran amplitud a la mente; se sale de los prejuicios de su propio país y no se está en condiciones de ocuparse de los extranjeros."[13] Hay que tomar a los países tal cual son y mirar "a todos los pueblos de Europa con la misma imparcialidad que los diversos pueblos de la isla de Madagascar".[14] No puede decirse de los usos y costumbres de una nación que son mejores que aquellos de otra. Por otra parte, ¿cuál sería la medida que nos serviría para establecer tal juicio? A Montesquieu le gusta imaginar la desorientación de un extranjero, de un persa llegando a Europa y encontrando extraño todo lo que ve y oye, en un mundo que nada tiene de extraordinario para nosotros. Observa la diversidad que ofrece el espectáculo del mundo, las actitudes múltiples que la gente tiene respecto a las cosas, el asombro pueril que resentimos ante los usos y costumbres de otros pueblos, la mezquindad de nuestras apreciaciones inspiradas por nuestros prejuicios nacionales y la época en la cual vivimos. Resulta de ello que no puede evaluar las cosas sino desde un punto de vista relativo.

Si viaja, no puede contemplar como un puro observador las manifestaciones multiformes de la vida humana. Y cómo permanecer indiferente ante ellas, puesto que la desgracia o la felicidad de los hombres depende de ello, y a través de las combi-

13 *Misceláneas inéditas*, "Ensayos sobre las causas que pueden afectar los espíritus", p. 144, 1892.

14 *Pensamientos y fragmentos inéditos*, t. I, p. 34, Burdeos, 1899, 86* (1297, II, F. 137).

naciones más diversas aparece el principio mismo de la vida de los pueblos.

"Cuando viajé por los países extranjeros —dice— me apegué a ellos como al mío propio, tomé parte en su fortuna y habría anhelado que estuviesen en un floreciente estado".[15] Es en ese punto de vista donde él se coloca para apreciar las diferentes leyes. Su valor reside en su grado de adaptación a las tendencias, a las actitudes mentales de los hombres que deben estarles sujetas y en la mayor o menor economía de los medios que emplea para llegar a ese fin. Y puesto que los hombres o los grupos de hombres difieren entre sí, es imposible decir de ciertas leyes que son las mejores de todas. "Las leyes humanas estatuyen sobre el bien y no sobre lo mejor." O "hay varias clases de bienes, pero el mejor de todos no es más que uno".[16] Hay pues que guardarse de "comparar cada una de las leyes a cada una".[17] Se trata siempre de situarla dentro del conjunto que forma con las otras leyes y luego de compararlas todas juntas, estudiando las diferentes finalidades hacia las cuales tienden. La única cuestión que se impone, en esta manera relativa de evaluar las leyes, es la de saber si una ley en vigor es buena o, dicho de otro modo, en qué medida puede ejercer una acción favorable al mantenimiento de un pueblo y adaptarse al espíritu general de una nación.

El mundo inteligente, tal como lo concibe Mon-

15 *Ibid.*, t. I, p. 9 (4, 213, I, p. 220).
16 *Del espíritu de las leyes*, lib. XXVI, cap. II.
17 *Ibid.*, lib. XXIX, cap. XI.

tesquieu, es un conglomerado de colectividades, reguladas según diversos principios. No le importa saber si esas colectividades forman un todo sometido a una ley universal que las implicaría a todas. Sus relaciones son más o menos estrechas, más o menos hostiles; se combaten mutuamente; unas se entienden a expensas de las otras; conciertan tratados, pero no obedecen a las leyes de un desarrollo general.

Montesquieu encara pues toda la infinita diversidad de los datos políticos en la historia como la sucesión o la coexistencia de organismos de valor relativo, tendiendo cada uno hacia una finalidad definida, de colectividades que tienden cada una según su carácter individual y su legalidad propia. Los pueblos prosperan, después declinan según la necesidad interna de su estructura legal. En cuanto a descubrir las leyes que podrían ser comunes a esos diferentes organismos es un asunto que Montesquieu parece no haber considerado. No llega al punto de hacer seguir a las naciones en un mismo proceso de evolución. Esto no será encarado sino más tarde, cuando el desarrollo de la humanidad sea concebido desde el punto de vista del progreso. Montesquieu se limita a estudiar las leyes propias de cada Estado, a comparar entre ellas sus diferentes constituciones; no busca más que descubrir por inducción, entre los materiales que le proporciona la historia, las reglas generales de ciertas formas de legislación.

El siglo XVII había inquirido acerca del sentido que podía tener dicho universo; Montesquieu pa-

rece no haberse preocupado por ello. La Tierra no es más que un "átomo" en la inmensidad del universo. "¿Para qué, exclama, hacer libros para esta pequeña Tierra, que no es significativamente mayor que un punto?"[18] Le interesa una sola cosa: descubrir en la diversidad de los datos ofrecidos por la historia del mundo inteligente, el significado que toman las individualidades colectivas creadas por el espíritu humano, en persecución de ciertos fines, e inquirir acerca de su valor relativo. Lo que está sujeto a cambio y diversidad, aquello que no tiene sentido cuando se lo considera aisladamente, sí lo adquiere dentro de las agrupaciones colectivas construidas según unas leyes y en cuanto pretende alcanzar un objeto particular. En efecto, se requiere que las estructuras legales, constituidas por los hombres, tengan la grandeza de aquellas que presidieron a la arquitectura del universo. Puede ser que la vida del hombre lo mismo que su cuerpo y lo mismo que los animales, se hallen gobernados por esas leyes que, por razón de su naturaleza, son invariables, ya que han sido establecidas por Dios. Pero el hombre es "un ser de cortos alcances. . . sujeto a la ignorancia y al error" y a "mil pasiones", y por otro lado, está en su naturaleza el actuar por sí mismo. "Se necesita que se conduzca", que produzca. "Hecho para vivir en la sociedad",[19] debe encontrar las formas de existencia común. Así es como el hombre se crea por sí mismo unas formas capaces

[18] *Pensamientos y fragmentos inéditos*, t. II, p. 305, 1752 (1057, II, F° 61, V°).

[19] *Del espíritu de las leyes*, lib. I, cap. I.

de dar alguna fijeza a su vida cambiante y a la de los pueblos. Compone leyes que son tan sólo la razón humana gobernando los pueblos de la tierra y adaptándose de múltiples maneras a los distintos objetos que debe formar.

Tal es la nueva actitud de espíritu en relación con la realidad viviente. Ya no es un caos desordenado y desprovisto de sentido, ante el cual el hombre se siente impotente. El espíritu del hombre es el amo de los cambios a través de los cuales surgen sus creaciones; dispone de ellos, los forma y los transforma a su antojo. Y no se trata tampoco aquí de un orden obtenido únicamente por medio del conocimiento; no se trata simplemente de orientarse entre las distintas relaciones posibles en las cosas, de ver claro en las variadas maneras que tiene la inteligencia para agrupar los datos de la realidad. Aquí, entra en juego otro elemento que el espíritu de agudeza. El hombre se siente capaz de intervenir por sí mismo en la realidad y modelarla; es él el artista, el arquitecto que da forma a la vida de los pueblos. Se da cuenta de que las sociedades no son sino simples datos a la manera de una materia a construir. Se aprende a analizar un Estado según los principios de su estructura y a aprehender las leyes en su dependencia recíproca, a ver un todo colectivo en función de esa finalidad que persigue. Tan pronto como el objeto de una colectividad se ha dado, ciertas leyes han de seguirse, y esas leyes deben proporcionar un conjunto orientado en una dirección definida. Para cada una de esas leyes, hay que preguntarse si entra en la estructura teleológica

del conjunto, si contribuye a alcanzar la meta que persigue. Para Montesquieu, el Estado no puede tener sino dos objetos: uno, el principal, que es el de mantenerse, y el otro, que le es particular, como la conquista de otros países, el comercio, etcétera. No hay objeto con un valor absoluto y no se puede decir de ninguna ley que sea buena en sí. Una ley puede ser buena en ciertos momentos y mala en otras circunstancias. Vale en función de su grado de adaptación a la individualidad del pueblo que gobierna. No se puede emitir un juicio sobre ella sino situándola dentro del conjunto formado, a la vez, por las condiciones existentes y por una legislación teleológica determinada.

El liberalismo del "Espíritu de las leyes" y la libertad tal como lo entiende la Revolución

La Revolución francesa no podía, evidentemente, quedarse en ese punto de vista. Montesquieu, dirán los revolucionarios, estudia y analiza las relaciones de las leyes entre sí con una extraordinaria perspicacia, pero en sus investigaciones se concreta a examinar en qué grado las leyes concuerdan con tal o cual forma de constitución. ¿Acaso no se trata aquí, ante todo, de saber si dicha forma es justa o no? Él parece decir a los pueblos: tal forma de gobierno debe ser así, por la sencilla razón de que ella es así y por la misma razón asimismo se requiere que se quede tal como es. Pero esto no decide en nada la cuestión de saber si dicha forma de gobierno va de acuerdo o no con la razón y si es valedera desde el

punto de vista del derecho. Está siempre preocupado por buscar las razones de lo que es, en vez de buscar lo que debe ser. ¿En qué forma puede concluirse de un hecho su validez? Esto resulta igual a poner un estado de hecho en vez de un estado de derecho. Con semejante método todos los errores, todos los absurdos, todos los crímenes se vuelven legítimos. En Montesquieu hay que distinguir el historiador del legislador. Historiador lo es casi siempre, legislador muy raras veces. Nos da a conocer las costumbres de ciertos pueblos y las circunstancias bajo las cuales viven. Llega, por inducción, a ciertas conclusiones que derivan de dichas circunstancias. Pero ¿acaso esto implica que haya que dar a sus conclusiones un alcance general? Lo que falta a su *Espíritu de las leyes* es el comienzo y el fin. Sus leyes no tienen fundamento ni finalidad jurídicos. Y es éste el reproche que no deja de hacérsele a Montesquieu durante la Revolución francesa. No sabría admitirse que concluye del hecho al derecho, que no se preocupa sino de lo que es y no se preocupa de lo que debe ser. Que una cosa haya sucedido en tal o cual época, hace mil años o ahora, bajo tal o cual clima, que haya sido legitimada por la finalidad particular que persigue un Estado, falta siempre por saber si es justa o injusta, si es buena o mala. Un asesinato, cualesquiera que sea el grado de latitud o de longitud bajo el cual se haya cometido, no deja por ello de ser un asesinato. A la diversidad múltiple en el tiempo y en el espacio, se opone la universalidad, la unidad, la generalidad de las máximas del derecho. Y partiendo de allí se puede ir más lejos toda-

vía. Si ante cada hecho particular que nos ofrece dentro de su multiplicidad la historia del espíritu humano, podemos decir qué es bueno o malo, qué es justo o injusto, ¿acaso no podemos entonces definir cómo deben ser las cosas en su conjunto a fin de satisfacer a la moral y a la justicia? ¿No podemos hallar una norma para formar las colectividades humanas?

Tal o cual ley es mala o injusta. Lo sabemos, estamos seguros. Pero ¿cómo se requiere que sea, para ser buena o justa? El juicio de valor nació del carácter universal de ésta. Pero ¿dónde está la norma que fuera valedera para todos y que nos dijera cómo debe ser todo para que se realicen los valores absolutos? Montesquieu había concebido la organización colectiva, el Estado, como un organismo que persigue una meta, como un todo construido según unas leyes tendientes a formar un conjunto bien definido, una unidad teleológica. Pero ¿cómo definir la meta perseguida por las colectividades según patrones de valor que fuesen universales? Por un lado, Voltaire: la crítica universal según patrones de valor aplicables indiferentemente a todos y siempre las mismas; por el otro, Montesquieu: los principios de edificación de las sociedades construidas a fin de que alcancen ciertas finalidades. Por un lado, la conciencia crítica soberana, ateniéndose a un único principio, el del derecho; por el otro, los principios variables hasta el infinito, de los cuales puede hacer uso la razón constructiva a fin de agrupar a los hombres en unidades colectivas, persiguiendo cada una un objeto distinto.

Sabemos pues si una cosa es justa o no; también sabemos cómo acatamos a la realidad viviente para transformarla, para dirigirla según unas leyes. Se trata ahora, en la formación teleológica de las colectividades, de arreglárselas de manera tal que una meta cuyo valor sea absoluto pueda alcanzarse. Esta meta absoluta se la encuentra en el derecho. A cada hombre se le considera desde el punto de vista del derecho y un valor absoluto. Cualquiera que sea el lugar donde se encuentre en el mundo, cualquiera que sea la época en la cual vive, este hombre tiene, por el hecho de ser hombre, ciertos derechos naturales. Esos derechos están planteados con el hombre mismo. Éste, concebido como tal, tiene un valor absoluto desde el punto de vista del derecho, su carácter está determinado por sus derechos. Tiene el derecho de vivir, de no ser coaccionado en sus acciones, de llevar a cabo contratos, etc. Cuando queremos saber si una acción es buena o mala, si es justa o injusta, debemos pues preguntarnos si va o no en contra del carácter original que el derecho confiere al hombre. Un hombre obliga a otro para que le haga un servicio; de ese modo lo lesiona, así, en su derecho a la libertad; pero si hubo entre esos dos hombres un contrato mediante el cual el segundo se comprometía, bajo ciertas condiciones, a darle servicio al primero, no hubo entonces violación de derecho. No ocurre de otro modo cuando la comunidad formada por el Estado reclama un servicio a un particular. Si existe entre las dos partes un contrato, dicha reclamación está justificada, cuando en el caso contrario no lo está. Todas las leyes deben

ser juzgadas según estén de acuerdo o en contradicción con los derechos del hombre. El derecho tiene la primacía sobre la ley. Cada ley debe estar fundada sobre el derecho y tender hacia el derecho. El Estado es una asociación de particulares dotada de derechos cuya finalidad es la de satisfacer los derechos de todos. Para formar un Estado que responda a esas condiciones, se requiere una organización colectiva según unas leyes. Comencemos por establecer los derechos naturales de los particulares y entonces podremos decir si cada ley está o no fundada sobre el derecho, si es justa o no, y juzgar de su valor, de su oportunidad, según el punto de vista jurídico. Es en los principios del derecho que debemos buscar la norma absoluta que nos permitirá construir una colectividad.

Hay pues divergencias profundas entre el punto de vista de Montesquieu y el de la Revolución francesa. Montesquieu comprende el mundo inteligente como un número de colectividades. Cada individuo está en una cierta relación con una colectividad. Su vida, su destino, la dirección que toma su espíritu están en gran parte condicionados por la comunidad a la cual pertenece. Vive, evoluciona con ella, y en ocasiones hasta muere con ella. Cada particular debe sentir en él algo de la vida común, del espíritu general. Este espíritu general que lo determina y lo dirige, pero que ignora, debe volverse viviente en él. Es necesario que llegue a ser consciente y se convierta en el resorte de sus acciones. Montesquieu establece así los hitos de lo que puede llamarse el sentido cívico; estima valorativamente la colectivi-

dad y centra sobre ella los sentimientos y los pensamientos de los particulares que la componen. Pero la Revolución francesa quiere intervenir como creadora en la vida de los pueblos, quiere transformar sus condiciones. Creemos, dice ella, nuevas formas colectivas de vida, creemos un pueblo nuevo y feliz y será entonces cuando el individuo hallará su felicidad dentro de la colectividad y se apegará a ella naturalmente.

Montesquieu dice también que la vida de las colectividades está determinada por una potencia impersonal, por la ley, la ley que interviene en la vida de cada particular, que lo rebasa, que sobrevive a las generaciones y se desarrolla según una lógica inmanente que permanece recta y objetiva al lado de lo arbitrario y del carácter subjetivo de los individuos. Éstos no pueden actuar sino en el interior de esa forma de organización impersonal. Los senadores en una república, el rey y los funcionarios de un reino no son sino engranajes del mecanismo legal que rije el conjunto de los conciudadanos. Su actividad no puede manifestarse sino bajo las formas dadas por la ley. Si van contra la ley, deben desaparecer. O si no es el pueblo el que va a la ruina. Hay pues un dato histórico. Una potencia impersonal reina sobre el individuo. No debemos obedecer sino a ella, a la ley, que es la razón humana, y no al hombre. Se necesita que haya un poder superior a todos, incluido el rey. Éste no ha de reinar sino en nombre de la ley y no puede más que ejecutar las leyes que son "las relaciones necesarias" que se derivan de "la naturaleza de las cosas".

Pero sobre este punto la Revolución rebasa asimismo a Montesquieu. ¿Cuál es pues, pregunta ella, el poder que dicta las leyes? Según Montesquieu, las leyes son el producto de un proceso histórico. Ellas se deben tan pronto a un legislador, a un sabio, como a las sugerencias de un pueblo vecino. También puede ser que hayan sido impuestas por una nación victoriosa a una nación vencida. Según la forma que reviste la Constitución, aquí es un parlamento, allá un senado, o bien el pueblo entero o un rey que actúa como legislador. Otras tantas manifestaciones de la razón humana que se expresa de la manera más variada en el curso de la historia y en los diversos pueblos.

La Revolución francesa, por el contrario, no concibe la ley como posibilidad fáctica de un individuo o de un grupo de individuos. El individuo, por su naturaleza, no puede ser sino arbitrario, corto de alcances, determinado por razones personales. A la naturaleza impersonal de la ley no puede corresponder sino una potencia legislativa impersonal. Y es la voluntad general de una comunidad la que debe hacer la ley, es el todo el que debe estatuir sobre sí mismo, el todo dentro del cual vienen a fundirse todas las tendencias particulares y en el cual los intereses particulares ceden ante el interés general. Es la nación la única que puede otorgarse la ley. Montesquieu ya había concebido a la nación, tal como se la revelaba la historia, como un todo psíquico, un organismo dotado de un alma en la cual las leyes debían estar en armonía. Pero los individuos a los cuales se confía el cuidado de esas leyes

variaban según las circunstancias y la Constitución en vigor en el país. El todo formado por el espíritu de la nación no era sino el OBJETO de las leyes; bajo la Revolución francesa, se convierte en el SUJETO de la potencia legislativa.

Montesquieu había atribuido a la razón soberana el poder de hacer las leyes, de decidir la suerte de generaciones futuras; durante la Revolución francesa esta fe en la potencia de la razón, ejercitándose por medio de la ley y determinando la vida de todos los individuos de una colectividad, aun en la convicción de que es precisamente dicha colectividad la que debe decidir como soberana de las medidas tomadas a su respecto. En efecto, Montesquieu vio en las leyes las manifestaciones de la razón humana aplicada a la realidad viviente. Pero, según él, es una razón que aparece bajo fenómenos históricos cambiantes, que se pliega a los diferentes datos, que se adapta a ellos, obra astutamente con ellos, los tiene en cuenta prudentemente y ella misma está sujeta a mil errores; es una razón que crea combinaciones de leyes de un valor siempre relativo y de un carácter siempre distinto, que nada tienen de la unidad de las leyes de la naturaleza, de la grande y constante legalidad de la naturaleza. A esta razón multiforme y relativa, la Revolución francesa opone la razón universal y absoluta, siempre segura de ella misma, porque se vale de los principios de derecho aplicables al mundo entero y que debe regular todo, los principios que son valederos para todos los pueblos. Aplicando estos principios, no se hace sino seguir la legalidad de la naturaleza, realizar lo que

está fundado en la naturaleza misma del hombre.

Puede ser, es verdad, que pueda haber muchas diferencias en la manera de realizar los principios del derecho. Y en esto, la influencia de Montesquieu fue grande tanto al inicio como al término de la Revolución. Entre las metas de un valor relativo que puede darse la comunidad formada por un Estado, Montesquieu cita la libertad de los ciudadanos. Es la finalidad que, por ejemplo, se propuso Inglaterra. Si un Estado quiere lograr esa finalidad, agrega Montesquieu, ciertas cosas han de cumplirse, ciertas condiciones han de ser fijadas mediante la ley; por ejemplo, el poder legislativo y el poder ejecutivo no pueden quedar reunidos en una sola mano. Durante la Revolución francesa, esa meta que, para Montesquieu, no era sino relativa, se convierte en una finalidad absoluta, una norma. La libertad es un derecho natural y debe pues ser el objeto del Estado. Montesquieu indica asimismo, por otra parte, los medios a los cuales hay que recurrir para realizar la libertad. Se puede decir pues: queremos ser libres, es nuestro derecho, y para que nos volvamos libres, se necesita, tal como Montesquieu lo establece, que los poderes legislativo y ejecutivo estén separados; se requiere que los poderes se equilibren con el fin de que ninguno de ellos pueda oprimir a los ciudadanos. El ideal que persiguen los hombres de la Revolución, sus valores, sus maneras de sentir se transforman, pero Montesquieu sigue siendo el artista que les enseña el modo de realizar ciertas metas, el arquitecto que les muestra la estructura legal de una sociedad, las reglas del arte social de la legislación.

IV. VOLTAIRE O LA PASIÓN DE LA RAZÓN

Voltaire, lo mismo que Montesquieu, concibe en su diversidad al mundo que le revela la historia del espíritu, el mundo del hombre, tan asombroso como todas las maravillas de la naturaleza, y muchísimo más interesante puesto que los hombres vivimos entre sí. Y al igual que Montesquieu, advierte la variedad de las leyes bajo las cuales vive la gente. Aquí con los éforos, acá los cónsules, un areópago o un senado que gobiernan a los pueblos; el régimen bajo el cual viven los Estados es tan pronto democrático, como aristocrático o monárquico. Aquí no se puede tener sino una sola mujer; allá, se puede tener varias; aquí el padre decide, según su real gana, quién será su heredero; allá reina el derecho de primogenitura.

Pero —y es aquí cuando Voltaire difiere del autor del *Espíritu de las leyes*— sus estudios de historia lo llevan a pensar que ninguna nación vive bajo buenas leyes. ¡Todas esas leyes han sido dictadas por el interés del legislador, un interés momentáneo! Se basan sobre la ignorancia y la superstición. Se hicieron leyes como se construyeron ciudades, sin un plan preconcebido, y tal como lo dictaba el azar, según las condiciones espaciales o temporales y las necesidades de los hombres. "Las leyes, escribe Voltaire a Catalina II, están hechas de golpe, tal

como se calafatean los buques que tienen vías de agua; son innumerables, porque están hechas sobre necesidades siempre renacientes; son contradictorias, dado que esas necesidades cambiaron siempre; están muy mal redactadas, porque casi siempre fueron escritas por unos pedantes bajo gobiernos bárbaros. Se parecen a nuestras ciudades edificadas irregularmente al azar, mezcladas con palacios y con chozas, en calles estrechas y tortuosas."[1]

Lo mismo ocurre si examinamos las opiniones de la gente. Volvemos a encontrar por doquier las diferencias, las contradicciones. ¿Qué queda de todos los sistemas de filosofía? Un caos de dudas y quimeras. Ninguno de esos filósofos, constructores de sistemas, que haya podido decirse al final de su vida: "Perdí mi tiempo." Todos esos sistemas de metafísica, esas ontologías y esas psicologías: puras novelas del alma, puros sueños. Nos damos cuenta de ello, pero no tenemos nada que podamos poner en su lugar. "Amáis la libertad escribe Voltaire a la marquesa Du Deffand, pero la atrapa quien puede. Yo la he buscado toda mi vida sin poder encontrarla. No he percibido sino un fulgor que tomábamos por ella."[2] No hay nada más que lo incierto. ¿Y por qué asombrarnos? "Nadamos en la incertidumbre, tenemos muy pocas ideas claras y eso debe ser, puesto que no somos sino animales, de más o menos cinco y medio pies de altura, con un cerebro de más o menos cuatro pulgadas cúbi-

1 Carta de Voltaire a Catalina II, 20-VII-1770.
2 Cartas de Voltaire a la Marquesa Du Deffand, 18-V-1772.

cas",[3] escribe en una carta "sobre unas cuestiones metafísicas". Por otra parte, ¿qué es el hombre comparándolo con este vasto universo? "Un ser imperceptible", "una gota de agua en un océano inmenso"; su "existencia es un punto", su "duración un instante", el globo sobre el cual habita "un átomo".[4] En efecto, puede llegarse a resultados indiscutibles, por ejemplo sometiendo a la crítica los hechos que nos ha transmitido la historia. Lo mismo ocurre con las ciencias naturales donde el espíritu del hombre mide, calcula y pesa toda cosa y se guarda muy bien de adivinar cualquier cosa que sea.

Es así como procedieron Galileo y Newton. "Newton no hizo jamás un sistema; vio, hizo ver, pero no puso sus imaginaciones en lugar de la verdad. Lo que nuestros ojos y la matemática nos demuestran hay que darlo como verdadero; en todo lo demás no hay otra cosa que decirnos: *lo ignoro.*"[5] "Newton calculó la gravitación pero no descubrió la causa. . . Tenemos las leyes del movimiento, pero la causa del movimiento, siendo el primer principio, quedará eternamente oculto."[6] O también: se les ha dado un nombre a ciertas facultades de nuestra alma: memoria, juicio, imaginación. Pero ¿qué son esas facultades por sí mismas, o cuál es el primer principio? Lo que es el alma, no lo sabremos jamás. Nos ha sido dado arreglar, unir, desunir,

3 Carta a M*** sobre cuestiones metafísicas, 1776.
4 *Micromega*, cap. II y VI.
5 Carta de Voltaire a L.M.C., 23-XII-1768.
6 *Ibid.*, "Sobre las cualidades ocultas", 1768.

nombrar, pesar, medir, pero eso es todo lo que podemos hacer.

Ocurre por el contrario de otro modo con el conocimiento de las leyes morales. Se necesitaron siglos para conocer una parte de las leyes de la naturaleza; un día basta al sabio para conocer los deberes del hombre. Los filósofos tienen todos ideas diferentes acerca de los principios de las cosas, pero todos enseñan la misma palabra: Sócrates y Epicuro, Confucio y Cicerón, Marco Antonio y Amurates de Zoroastro a Shaftesbury. Y esto vale también para las religiones. La gente disputó sobre los dogmas y se hizo la guerra; unas naciones destruyeron a otras porque creían en Jesucristo y no en Mahoma. Encontramos en la historia de las religiones las especies más absurdas de supersticiones, los cultos más variados, y sin embargo son siempre las mismas reivindicaciones morales que los fundadores de las religiones hicieron valer, ya fuese Zoroastro o Mahoma o Jesucristo. Y esta moral no se encuentra en las supersticiones ni en las ceremonias religiosas y nada tienen que ver con el dogma. Los dogmas difieren de una a otra religión, pero la moral es una y la misma en todos aquellos que hacen uso de su razón. A pesar de todas las diferencias que podemos comprobar en las costumbres, los intereses en juego, las lenguas que revisten las leyes y los cultos, encontramos de nuevo y por doquier un fondo común, una ley que vale para todos los países y de las cuales reconocemos en nosotros mismos la evidencia; es la ley de la moral. En cada nación encontramos ritos religiosos particulares y a veces muy

absurdos. Asimismo, los metafísicos y los teólogos exponen las opiniones más subversivas. Pero si se trata de saber si debemos actuar bien o mal, el universo entero está de acuerdo. Que obedezcamos a las reglas del derecho, ¡con eso basta! Todo el resto es pura arquitectura.

Hay pues una idea de lo que es justo o injusto, que es independiente de todas las leyes, de todos los contrarios, de toda religión. En efecto, puede ser difícil en determinados casos establecer los límites entre lo que es justo y lo que es injusto, así como a menudo es muy incómodo el entenderse sobre aquellas que separan la enfermedad de la salud, el acuerdo del desacuerdo, lo verdadero de lo falso. Pero si existe aquí alguna confusión, no se trata sino de matices; los colores distintivos saltan a la vista. No hay más que una sola moral, como no hay más que una geometría y ésta es la misma para todos los hombres que razonan. Así como la ley de la gravitación actúa sobre todos los astros, sobre toda la materia, la ley fundamental de la moral actúa sobre todas las naciones que conocemos. Puede ser que haya mil diferencias en las interpretaciones de dicha ley, en mil ocurrencias diversas, pero el principio permanece siempre idéntico y esto es la idea de lo que es justo y de lo que no lo es. Hay en nosotros un instinto que nos hace sentir lo que es justo, un sentido de la equidad común a todos los hombres; existe por la ley de la naturaleza que no proclama sino verdades ya grabadas en el corazón de todos los hombres y que nada tiene de lo arbitrario de las leyes políticas. Ocurre con frecuencia, es

verdad, que la gente olvide esta ley de la naturaleza, pero nada prueba, pues es natural también que haya lisiados, paralíticos y enfermos. Los hombres sofocaron la voz de la naturaleza; agregaron a las leyes de la naturaleza otras leyes, y de allí la carencia de equidad de que dan prueba sus legislaciones. Y sin embargo, el Ser Eterno implantó el germen de la moral en cada hombre, de tal suerte que ya no queda más sino cultivarlo. No podemos alienar la naturaleza; nuestro juez está en nuestro corazón.

Son estas ideas morales las que constituyen los conocimientos necesarios a los hombres. Todos los demás conocimientos les son inútiles. Y la mejor prueba de que lo son, es que los hombres no están de acuerdo a su respecto, que no sabemos nada de preciso sobre ellos, que no los comprendemos, que ellos guardan su secreto. Lo que no es, en todo tiempo y lugar, útil a los hombres, no le es útil a nadie. Todo aquello que es eterno motivo de disputa es por siempre inútil; lo que hay de más seguro "en medio de todas las dudas, a las que damos vueltas desde hace cuatro mil años y de cuatro mil maneras"... es de no hacer nunca nada en contra de la propia conciencia: "...En nuestra ignorancia profunda, procedamos lo mejor que podamos."[7]

Sólo las ideas morales pueden servirnos para conducir nuestra vida de manera que la dirijamos en común con los demás hombres. Es por lo que el conocimiento único de las ideas morales nos es necesa-

7 Carta de Voltaire el Príncipe real de Prusia Federico Guillermo, 28-XI-1770.

rio, y porque todos los demás conocimientos deben de estarle subordinados. Tomemos por ejemplo la historia. No podemos pensar en reunir toda la documentación que a ella se refiere, aquella que no nos interesa directamente, como la que nos importa. No fuese sino por lo que toca a la historia de Francia, hay por lo menos veinte mil obras que tratan de ella, la mayoría de entre ellas en varios volúmenes. Un hombre estudioso, aun si viviera cien años, no tendría tiempo para leerlos. Este inmenso cúmulo de materiales que tenemos ante nosotros es como un vasto almacén de depósito donde buscamos aquello que nos parece útil. ¿De qué sirve estudiar todos los detalles de las guerras, que aparecen relatados de una manera tan fastidiosa como infiel, todos los pequeños tratados que no son sino un vano engaño recíproco, todas las aventuras particulares que desvían la atención de los grandes acontecimientos? Todos esos detalles, que no conducen a nada, son como la retaguardia de un ejército: las impedimentas. La meta que persigue la historia es muy otra. Su utilidad consiste en permitirnos comparar las costumbres de nuestro país con las de los países extranjeros y de tiempos pasados, para estar en condiciones de evaluar los nuestros en su justo valor. Se aprende mediante los errores de los demás pueblos, que vivieron antaño, a no renovarlos ahora. Este es un concepto pragmático de la historia que no se enfrenta al pasado sino según las enseñanzas que pueden sacar los contemporáneos para ayudarlos a mejor conducir su vida.

Resulta que hasta la filosofía debe volverse prác-

tica y orientarse acorde con la vida, con los valores morales. "Retrotraigo siempre lo mejor que puedo mi metafísica a la moral", escribe Voltaire al príncipe real de Prusia, Federico Guillermo. "Sea lo que pueda pensarse acerca de lo que constituye la esencia del hombre, la cuestión que no hay que dejar de hacerse es la del vicio y de la virtud. La tarea de la filosofía es pues, a la vez que desarrolla sus puntos de vista absolutos, intervenir en la realidad viviente, trabajar para el bien de la sociedad y contribuir a la educación del espíritu humano. La humanidad –agrega– es el principio de todos mis pensamientos."[8]

Para Voltaire el valor moral pues es el que crea la unidad en la diversidad de los hechos aportados por la historia del espíritu humano. Aparece por doquier y en cada quien como un elemento objetivo, determinante. Cada uno de nosotros está movido por un mismo principio, por una ley de la naturaleza que le prescribe cuáles son las directivas que deberá seguir, cuál es su papel en el universo. Y es aquí cuando aparece, lo más claramente, la diferencia entre Voltaire y Montesquieu. Cierto, para Montesquieu puede ser asimismo que haya una razón siempre igual a sí misma y que se expresa a través de toda la diversidad de las creaciones de la ley, pero esta razón no está determinada por un objeto constante; es en el hombre una facultad constructiva, que no cesa de crear nuevas formas, una facultad

8 Carta de Voltaire al Príncipe real de Prusia Federico Guillermo, octubre de 1737.

que se diferencia según los datos particulares y cuyas reglas generales no pueden tener sino un carácter formal. Para Voltaire, por el contrario, basta que el hombre realice un regreso sobre sí mismo y medite acerca de los principios morales que le son innatos, para que su razón encuentre en él una legalidad universal dominante en todas las legislaciones particulares. Esta razón le hace ver la unidad de la humanidad dentro de la ley moral, una unidad que se expresa en las opiniones de los eruditos y en los resultados siempre semejantes a sí mismos, que otorga la reflexión de cada uno sobre sí.

Vuelve a encontrar entonces a una humanidad que, debido a sus disposiciones, forma, ella también, a semejanza de la naturaleza, un todo gobernado por las mismas leyes, pero esta vez mediante unas leyes que emanan del orden moral. Estas leyes morales, en su universalidad, están reconocidas objetivamente a través del estudio de la historia de los diversos pueblos, de las diferentes religiones y de los sistemas filosóficos. Por doquier hay un fondo común en el desarrollo de la humanidad. Y porque ese fondo común, es decir la idea moral, se encuentra en cada hombre, cada hombre como tal debe hacerse consciente de ello con todo lo que tienen para él de evidentes las exigencias morales, asimilables a unos axiomas.

El valor moral es pues, por una parte, un dato objetivo, una ley de la naturaleza, una idea armoniosa que nos hacemos de la humanidad y, por otra, un dato subjetivo que vuelve a encontrar a cada hombre cuando éste se adentra en sí mismo.

Este valor se halla en la humanidad, así como en el corazón de cada hombre, y puesto, que cada quien es capaz de sentirlo en sí mismo de una manera evidente, es capaz también de juzgar los datos diversos que le ofrece el mundo, según unos principios de valor universales. Puede, si se toma el trabajo de pensar, juzgar sin error el valor de todo lo que se ofrece a él, según el criterio que le otorga su propia conciencia de los valores.

Y Voltaire se opone a Montesquieu sobre todo en esto. Si Montesquieu piensa, él también, que el historiador puede y hasta debe juzgar en su valor las diferentes formas de leyes, su crítica varía siempre según las finalidades particulares que persiguen los diversos organismos sociales; no parte de un punto de vista de valor previamente determinado y dado de una manera evidente; esta diferencia, individualiza su juicio de valor, según los casos particulares a los cuales se aplica. Alguna cosa puede haber estado bien antes, y ya no estarlo al presente; una misma ley puede ser buena en un país y no serlo en otro. La crítica de Voltaire, por el contrario, parte de un punto de vista de valor universal, es la soberanía absoluta de la razón al evaluar los datos que se le presentan. Ya sabemos lo que hay que pensar sobre aquello que ocurrió o sucedió en el pasado.

Voltaire historiador somete todo lo ocurrido a su crítica, encara el conjunto del desarrollo histórico según un punto de vista absoluto de valor. El cuadro que pinta así adquiere una luminosidad muy especial. La historia –por lo menos toda aquella de la Edad Media y la de los tiempos modernos– no es

para él sino una gran masa sombría que horadan, aquí o allá, algunos rayos de luz. El principio de esta oscuridad es la Iglesia; ella es, en la historia, la gran masa amorfa.

En cuanto a lo que sucede en el mundo contemporáneo, en cualquier lugar, en cualquier momento que sea, para que el hombre pueda juzgarlo, no tiene más que escuchar la voz de su conciencia. Ocurre algo. Lo oigo hablar, es una injusticia. Estoy indignado y esta indignación no es algo que me sea personal, algo subjetivo. No. Es la expresión de una conciencia del derecho más elevada y más general, que aparece en mí. Es la indignación resentida ante la violación de una ley de la naturaleza, ante una cosa que, desde un punto de vista objetivo, no debería ser. Lo sé según el sentido moral común a todo hombre, en virtud del cual no hay nadie a quien no pueda hacer partícipe de mi indignación.

Y que no vengan a decirme: "¿Y qué le importa esto?" "Todo lo que importa al género humano debe interesarnos esencialmente", escribe Voltaire a la marquesa Du Deffand, "porque somos del género humano. ¿Acaso no tenemos un alma?. . . ¿Acaso no sois una mujer? Si hay una Providencia, ¿acaso no lo es para vos, como para las más estúpidas beatas de París? Si la mitad de Santo Domingo acaba de ser estropeada, si Lisboa lo fue, ¿la misma cosa acaso no puede ocurrir a vuestro departamento de San José?"[9] Existe una solidaridad moral entre los hombres, precisamente porque los hombres son

9 Carta de Voltaire a la marquesa Du Deffand 8-VII-1770.

moralmente semejantes, porque existe en cada uno de ellos un instinto moral y porque cada uno de ellos, en su conciencia universal de la equidad puede resentir la injusticia que se le hace a otro, porque cada quien, en su propia conciencia moral, se siente herido por la injusticia que se le hace a otro.

Es desde ese punto de vista que Voltaire revive la historia de la humanidad. "Mi historia del día, la mía –escribe a la marquesa Du Deffand– es la del género humano"; son los pensamientos de Federico el Grande, las reformas de Catalina II, "los turcos arrojados de la Moldavia, de la Besarabia, de Asof, Erzerum y de una parte del país de Medea".[10] Son los crímenes cometidos por los tribunales, los procesos de los Calas, de los Sirven, del Caballero de la Barre, de Lally. Observa todo y critica todo como juez. Y esta crítica se vuelve en él, más y más, una rebelión, una indignación. Su conciencia del derecho, cuando fue lesionada, se transformó en pasión. "El entusiasmo razonable –escribe– es la parte de los grandes poetas. . . Este entusiasmo razonable es la perfección de su arte. Es lo que otrora hizo creer que estaban inspirados por los dioses."[11] Es la pasión despertada por el conocimiento de un acto contrario a la razón, de un absurdo, de una violación del derecho, en virtud de la cual el hombre se siente perjudicado, porque es un "ser pensante", un ser dotado de razón. Una pasión que exige la destrucción de lo irracional, de lo absurdo y que tiende a realizar en la vida lo que se halla confor-

10 Carta de Voltaire a la Marquesa Du Deffand, 2-XII-1769.
11 *Diccionario filosófico*, Artículo: "Entusiasmo".

me a la razón y al derecho. La pasión de la razón que ve como fundamento y como meta de la razón, aquello que se concibe según la lógica del derecho, la pasión que sufre, de una manera objetiva e impersonal, de lo que en los casos concretos de la vida de todos los días es contrario a la razón. En fin, una pasión de tal modo vulnerable a la injusticia, que no puede impedirse de intervenir en esos casos particulares, según las leyes generales de una razón clara y segura de sí misma, cualquiera sea el lugar donde se producen.

Además, Voltaire envejece, y mientras más vive como solitario, más crece esa pasión en él. "Me parece —escribe a la marquesa Du Deffand— que el retiro vuelve a las pasiones más vivas y más profundas. La vida de París esparce todas las ideas; nos olvidamos de todo; nos divertimos durante un momento de todo en esta gran linterna mágica, donde todas las figuras pasan rápidamente como sombras; pero en la soledad, nos encarnizamos sobre nuestros sentimientos."[12] No nos dejamos distraer, nos afirmamos, encontramos la unidad en nuestro ser en una gran pasión. Y como se concentra siempre cada vez más en su pasión, ésta toma una dirección cada vez más neta. Es la lucha contra la Iglesia lo que se convierte en la meta de su vida.

"Desde hace mil setecientos años la secta cristiana no ha producido sino el mal", escribe a Federico II.[13] Desde Constantino ningún mes hubo en el que las disputas teológicas no fueran funestas al mundo.

[12] Carta de Voltaire a la Marquesa Du Deffand, 31-XII-1774.
[13] Carta de Voltaire a Federico II, 5-VII-1767.

Por doquier, después de la fundación del cristianismo, el mismo caos de los partidos, revoluciones, y crímenes; siempre las mismas matanzas, en todas partes las mismas tragedias bajo mil nombres diferentes. Los filósofos, cualquiera que fuese su país, cualquiera que fuese la secta a la que pertenecen, deben unirse en esta lucha contra la Iglesia. ¡Que por doquier se alcen "unas manos invisibles para aniquilar el fanatismo de un lado de Europa al otro, con las flechas de la verdad", que miles de plumas entren en acción, que centenas de miles de voces se dejen oír, que escritos anónimos se derramen para combatir los abusos de la intolerancia! "Han sido impresos en Holanda, desde hace dos años, más de sesenta volúmenes en contra de la superstición,[14] escribe. "¿No veis que todo el Norte es para nosotros y que tarde o temprano los cobardes fanáticos del Mediodía (el Sur) quedarán confundidos? La zarina de Rusia, el rey de Polonia. . . el rey de Prusia, vencedor de la supersticiosa Austria, y muchos otros príncipes enarbolan el estandarte de la filosofía. Hace doce años ha tenido lugar una revolución que se ha vuelto sensible a los espíritus."[15] "¡Valor!, el reino de Dios no está lejos: los espíritus se iluminan de uno a otro lado de Europa."[16] La luz se comunica por todos lados. El reino de la razón se prepara. Que los filósofos se unan entre ellos y ellos serán los amos. "Os recomiendo el siglo que se

14 Carta de Voltaire al Marqués de Villevieille, 20-XII-1768.
15 Carta de Voltaire a Helvecio, 26-VI-1765.
16 Carta de Voltaire a Damilaville, 19-IX-1764.

está formando."[17] "Me enfada morir antes de haber visto las primicias del hermoso reino del cual vais a disfrutar",[18] dice a sus hermanos los filósofos, "pero no suelto prenda . . . no desistiré de mi empresa sino muriendo".[19] Soy testarudo. Hasta mi último aliento repetiré mi *caeterum censeo*: "Aplastad al infame. Es una gran lucha, la lucha de todos los seres pensantes contra los seres no-pensantes." "Todos los seres pensantes deben unirse tiernamente. . . contra los fanáticos y los hipócritas, igualmente perseguidores."[20] Deben formar un pueblo aparte. "Que los filósofos constituyan una cofradía, como los francmasones, que se reúnan, que se sostengan, que sean fieles a la cofradía."[21] Voltaire piensa fundar una colonia de filósofos en Clèves. Se tendría una pequeña imprenta clandestina que proporcionaría obras útiles y breves, de las cuales los amigos serían los únicos depositarios.

Pero, y es esto lo que lo entristece, los sabios no son lo suficiente, y no se entienden. No son ni lo bastante listos ni lo bastante entusiastas ni bastante amigos. "Qué tibios sois en París –escribe a D'Alembert–, ocultáis la verdad."[22] "¿Qué?, ¡unos miserables monjes tendrán un mismo espíritu, un mismo corazón, defenderán los intereses del convento hasta la muerte y aquellos que iluminan a los hombres no

17 Carta de Voltaire a D'Alembert, 15-X-1766.
18 Carta de Voltaire a D'Alembert, 15-VI-1764.
19 Carta de Voltaire a D'Alembert, 8-II-1775.
20 Carta de Voltaire a D'Alembert, 20-X-1761.
21 Carta de Voltaire a D'Alembert, 20-IV-1761.
22 Carta de Voltaire a D'Alembert, 12-VII-1762.

serán sino un rebaño disperso, tan pronto devorado por los lobos o dándose dentelladas los unos a los otros!"[23] "Lo que más me enoja –sigue escribiendo– es que los fámulos, los fanáticos, los bribones, están unidos y que la gente de bien está dispersa, aislada, tibia, indiferente, no pensando sino en su pequeño bienestar."[24] ¡Y quizás hasta ignoran la amistad! ¿Cómo es que la filosofía no nos une, para que nos ayudemos mutuamente? "¿A qué fatalidad se debe que tantos fanáticos imbéciles hayan fundado sectas de locos y que tantos espíritus superiores apenas si puedan llegar a fundar una pequeña escuela de razón? Es tal vez porque son sabios; les falta el entusiasmo, la actividad. Todos los filósofos son demasiado tibios; se conforman con reír de los errores de los hombres en lugar de suprimirlos."[25]

Tal como Diderot, en París. Éste se regocija con la riqueza de su espíritu, con las formas múltiples que toma la vida. Le gustan las conversaciones en las cuales los pensamientos tienen cambiantes reflejos y se entrecruzan sin finalidad alguna. Se siente atraído por los originales, por el sobrino de Rameau, por ejemplo, piensa en un país lejano, como Tahití, donde todo es muy distinto de como es en nuestra casa y se interesa en las cuestiones morales que permiten defender el pro y el contra. Tal es también D'Alembert. "El señor Proteo, el señor multiforme –le escribe Voltaire–; sois gran pensador y gran

23 Carta de Voltaire a Helvecio, 27-X-1766.
24 Carta de Voltaire a D'Alembert, 26-XII-1767.
25 Carta de Voltaire a D'Alembert, 26-VI-1766.

ejecutor de obras, pero no basta mostrar que se tiene más espíritu que los demás. Vaya pues, rendid algún servicio al género humano."[26] Y ¿acaso no debemos sonrojarnos cuando se es hombre, al no tocar a rebato contra los enemigos de la humanidad? "Sois responsables de vuestro tiempo para la razón humana."[27] "Quisiera poder servir a la razón –le responde D'Alembert– pero más deseo estar tranquilo. Los hombres no valen la pena que nos tomamos para iluminarlos."[28] Y en otra carta, a propósito de la disputa entre Rousseau y Hume, lleva al colmo la indignación de su amigo diciendo: "Por mí, me reiría de ello, como lo hago de todo."[29] "No, una vez más –le contesta Voltaire–, no puedo soportar que terminéis vuestra carta diciendo: me reiría. ¡Ay!, amigo mío, ¿acaso es el tiempo de reír?"[30] No basta despreciar la superstición, hay que tenerle horror, destruirla. "Reíd tocante a mí, haced reír",[31] pero "en medio de toda vuestra alegría, tratad siempre de aplastar al Infame; nuestra principal ocupación en esta vida debe ser la de combatir a ese monstruo. No os pido sino unas cinco o seis cuchufletas por día, con eso basta; no se rehará. . . y los eruditos triunfarán."[32] Es un don precioso el de saber manejar el ridículo y hay que cultivarlo

26 Carta de Voltaire a D'Alembert, 7 u 8-V-1761.
27 Carta de Voltaire a D'Alembert, 16-X-1765.
28 Carta de D'Alembert a Voltaire, 22-XI-1765.
29 Carta de D'Alembert a Voltaire, 16-VII-1766.
30 Carta de Voltaire a D'Alembert, 23-VII-1766.
31 Carta de Voltaire a D'Alembert, 30-I-1764.
32 Carta de Voltaire a D'Alembert, 30-I-1764.

cuidadosamente. El ridículo es el punto de apoyo que permite sacar a cada quien de sus casillas, son unos golpes de estiletes bien afilados. "El ridículo vence todo, es la más fuerte de las armas y nadie la maneja mejor que vos", escribe Voltaire a D'Alembert. "Si no aplastáis al Infame, habréis errado vuestra vocación."[33]

Y tal es aún, en París, la marquesa Du Deffand, que no detesta sino a aquellos que la fastidian. "Veo que vos no aborrecéis sino a aquellos que os fastidian", le escribe. "Pero ¿por qué no odiar también a aquellos que quisieron engañaros y gobernaros? ¿Acaso no son mil veces más fastidiosos que todos los discursos académicos? ¿Y no es éste un crimen por el que debéis castigarlos?"[34] O bien es Mme. D'Epinay, siempre en busca de nuevas maneras de concebir lo que ya conoce y curiosa por encontrar gente nueva con la esperanza de descubrir mentalidades originales –un Juan Jacobo Rousseau, por ejemplo–, que gusta de la conversación. "La conversación debe servir de medio de combate", le escribe Voltaire. "Una docena de gente honesta que se hace escuchar produce más bien que cien volúmenes; poca gente lee, pero todo el mundo conversa y lo verdadero causa impresión."[35]

"Vamos, esforzado Diderot, intrépido D'Alembert, uníos a mi querido Damilaville", formad "un cuerpo de bravos caballeros, defensores de la ver-

33 Carta de Voltaire a D'Alembert, 26-VI-1766.
34 Carta de Voltaire a la marquesa Du Deffand, 6-IX-1769.
35 Carta de Voltaire a Mme. D'Epinay, 26-IX-1766.

dad". "Destruid las vulgares declamaciones, los miserables sofismas, las falsedades históricas, las contradicciones, los absurdos sin nombre. Impedid que la gente con buen sentido sean los esclavos de aquellos que carecen de él; la generación naciente os deberá su razón y su libertad."[36] "¡Ay!, mis filósofos, habría que marchar ceñidos como la falange macedonia; ésta no fue vencida sino por combatir dispersada."[37] "Los misioneros corren por tierras y mares, se necesita por lo menos que los filósofos corran las calles, se requiere que vayan a sembrar la buena semilla de casa en casa"[38] y gritar a la gente: ¡Aplastad al Infame! En esta lucha, todos los medios son buenos. Vuelvan ridículo al monstruo, vuélvanlo odioso, no os dejéis repetir siempre la misma cosa, martilleen en la cabeza de la gente nuestra contraseña: ¡Aplastad al Infame! "Monstruos perseguidores, que se me den solamente siete u ocho personas que pueda yo conducir y os exterminaré."[39] "Cinco o seis personas de vuestro temple —escribe a D'Alembert— bastarían para hacer temblar al Infame y alumbrar el mundo."[40] Echemos por tierra al coloso. Se necesita que la razón tarde o temprano resulte victoriosa. Ya no veré más "ese hermoso cambio, pero veréis por lo menos los comienzos".[41] El reino de la razón se prepara, la

36 Carta de Voltaire a Damilaville, 19-XI-1765.
37 Carta de Voltaire a D'Alembert, 23-VII-1769.
38 Carta de Voltaire a D'Alembert, 26-VI-1766.
39 Carta de Voltaire a D'Alembert, 25-VIII-1766.
40 Carta de Voltaire a D'Alembert, 16-X-1765.
41 Carta de Voltaire a D'Alembert, 30-IX-1767.

Iglesia de la sabiduría, en la cual los filósofos serán los preceptores del género humano. "No depende sino de vosotros el adelantar esos bellos días y hacer madurar los frutos de los árboles que habréis plantado."[42]

La crítica dialéctica y la prueba mediante el absurdo

El espíritu de agudeza del siglo XVIII encuentra en Voltaire su forma dialéctica. Es la movilidad dialéctica del espíritu, el despojo de una serie complicada y confusa de pensamientos, de un sistema; el agrupamiento bajo una forma contradictoria de las diversas soluciones posibles a un problema, el recurso de ejemplos, de hechos concretos para refutar las opiniones que están en curso. Voltaire vuelve concreto, palpable, lo que es abstracto, descomponiéndolo; retrotrae todo lo que es pensamiento puro, todo lo que se halla a distancia, a una cosa viviente, inmediata. Agota todos los recursos de su invención para dar color a los pensamientos y hacerlos convincentes.

En cuanto a él, Diderot se encuentra en la búsqueda de nuevos pensamientos, quiere mostrar cómo podemos representarnos las cosas de otra manera muy distinta de como generalmente se hace. Tal opinión no es tan loca como parece. Puede ser que tal paradoja no pueda ser defendible, pero cuánta

42 Carta de Voltaire a D'Alembert, 1-III-1764.

alegría nos procuró, cuántos pensamientos nuevos e interesantes nos llegaron a la mente tratando de defenderlo. ¿Acaso eso no vale más que el haber dicho algo razonable? Lo que regocija es justamente ese ir y venir de las ideas que tan pronto se agrupan como se separan. Es ese constante flujo y reflujo del pensamiento. En Voltaire, por el contrario, encontramos siempre la misma monotonía de un pensamiento dominante y toda la multiplicidad de los medios dialécticos no sirve sino para hacer valer dicho pensamiento.

Nos encontramos, por ejemplo, ante una argumentación bien llevada; cada frase se adhiere y se encadena a la que la precede, tratando cercanamente el tema. Se trata de ser lo más económico posible en palabras a fin de que la argumentación impresione. Y es entonces cuando comienza el juego. Innumerables son los hechos concretos que pueden llegar a nuestra mente para confirmar o refutar una afirmación. En su generalidad, la afirmación contiene por su naturaleza numerosos elementos particulares; pide ser justificada en relación con todo lo que se presenta de particular en el mundo y en la vida. Debe hacer frente a toda la abundancia de la vida, tal cual se desarrolla ahora y tal cual se desarrolló en la historia. Extraemos lo que nos llega a la mente, pero la argumentación puede volverse aún más concreta. Imaginémonos al hombre que ha adelantado dicha afirmación, en todas las situaciones posibles donde los hechos lo agravien.

Desde un punto de vista lógico y objetivo, la

afirmación era absurda. Esto resalta de una argumentación clara y precisa. Luego sabemos, al confrontarla con los hechos de la vida cotidiana, cuán insensata era. Se vuelve ridícula cuando el héroe de un cuento la mantiene en los momentos de su vida, donde todo lo que ocurre le prueba hasta la evidencia lo contrario de lo que adelanta. Por otra parte, acaba por ya no darle crédito él mismo. Y es aquí cuando se subleva. Pero imaginad lo que resulta si dicha afirmación es un dogma de Iglesia. Millares de hombres le serán sacrificados. Es por ello que hay que combatirla: ¡aplastad al Infame!

Henos aquí ante una teoría. La cosa es complicada. Lo que tiene de absurdo no salta a la vista. Hay un pro y un contra. Para aclarar las cosas ordenamos los argumentos en pro o en contra bajo la forma de un diálogo entre personajes que discuten la teoría. Y para hacer las cosas más concretas, imaginemos que el que defiende la teoría sea un filósofo y el otro un hombre del todo cándido que viene de lejos. ¿Cuál sería la actitud de un hombre absolutamente sencillo y natural, desprovisto de todos los prejuicios nuestros, ante semejante teoría? Y después representémonos a los dos interlocutores en una cierta situación que habla en pro y en contra de la teoría, la vida misma sirviendo de argumento. La teoría queda expuesta en lo que se puede decir en pro o en contra de ella. Este pro y este contra toma un giro dramático. Puede ser que no haya más que dos personas en el juego; puede también que haya varios representantes con puntos de vista distintos. Lo que pertenecía únicamente al

dominio del pensamiento se vuelve visible, viviente, dramático. Todo aquello que no era sino un pasado en curso de desarrollo histórico, se despierta y se vuelve inmediato; las opiniones de la gente revisten un carácter dramático, forman una unidad dialéctica antitética. Los defensores de esas opiniones disputan ante nosotros, se dirigen a nosotros para saber lo que pensamos de ello; asistimos al proceso mismo del pensamiento, en su diálogo viviente con el mismo. Y si después de eso llegamos a ver claro y a quedar profundamente convencidos de que una cierta afirmación es absurda, mientras que el que la defiende pretende erigirse en autoridad e imponer su opinión a los demás, entonces la pasión se apodera de nosotros, el odio en contra de dicha opinión y sus representantes y todo nuestro don de invento intelectual queda puesto al servicio de ese odio.

Pongamos que se trate de la doctrina de la predestinación. Para demostrar su absurdo, tomemos un ejemplo. El sultán de Marruecos tenía 500 hijos. Los reunió a todos en torno a su mesa y dijo: "Yo, Muley Ismael, os engendré para gloria mía, pues soy muy ávido de gloria. Os amo a todos tiernamente; así pues, he decidido lo que sigue: uno de mis hijos tendrá el reino de Tafilelt, el otro Marruecos. En cuanto a los otros 498 hijos, he decidido que la mitad de ellos sufrirá el suplicio de la rueda y la otra mitad será quemada. Pues yo soy Muley Ismael." Y es una cosa parecida la que enseñan los jansenistas, los molinistas y las demás sectas. Es así que, por analogía, Voltaire muestra lo absurdo de una teoría. ¿Qué se diría si un hombre cometiese

un acto de ese estilo? ¿Podríase entonces decir que Dios lo permitiera? Si alguno de vosotros dijera una cosa de ese género, ¿acaso no lo consideraríais como un demente? Y sin embargo, son millares los que os dicen cosas de esa especie y que os las imponen, los jansenistas, los molinistas y las demás sectas. ¿Cuándo dejarán, por fin, de turbar la paz sobre la tierra con tan abominables absurdos?

Se muestra pues, mediante analogías, en apoyo de casos concretos, cuán absurda es una teoría. Los hechos se agrupan para llevar al colmo la emoción. Es, verdaderamente, demasiado ridículo el pretender semejante cosa. Y no obstante hay gente que continúa haciéndolo. El ridículo se transforma entonces en desprecio. Se necesita ser insensato para obstinarse de ese modo. Y que esos insensatos lleven su atrevimiento hasta perseguir a la gente razonable que quieren pensar, ¡entonces ese desprecio se convierte en indignación! Las ideas se acumulan, se empujan las unas a las otras; una alusión se desliza en una frase; tal detalle, tal nombre, no es sino un rodeo, una pausa, en cierta forma una astucia para volver al asalto. Se camina de triunfo en triunfo para desembocar en la indignación o en una compasión despreciativa. Todo puede servir de medio de combate; unos ejemplos tomados de la historia de la vida cotidiana. Se transporta a alguien a un país extranjero; se le hace discutir acerca de la religión de su país, cuando, en realidad, se tiene en vista la de su propio país. Se inventan relatos enteros. Los acontecimientos se acumulan. Ponen a los defensores de una opinión en situación más y más

ridícula, donde se ve lo que vale dicha opinión. Y después son las parábolas, alusiones de toda especie, las sátiras, los epigramas.

Y de una manera más concreta aún, el teatro, la tragedia saca a la luz, con los más crudos colores, todo lo que tiene de miserable el fanatismo en sus consecuencias trágicas. "¡Aplastad al Infame!", toma allí las formas más diversas. Una imaginación intelectual desbordante crea todas las formas de confrontación posibles, comparaciones atrevidas e inesperadas, afirmaciones apenas esbozadas, acercamientos, deslizamientos de una idea a otra; todo esto regido por la misma pasión.

Y a medida que las teorías se vuelven claras, que se organizan en el curso de dicha dialéctica crítica, que son puestas en contacto con la vida, pierden en su rigidez, en su extrañeza; se vuelven accesibles a la discusión. Lo que ellas expresan, lo vemos claramente por nosotros mismos, podemos hacernos de ello una idea concreta, refiriéndonos a nuestra propia vida. He aquí un sistema. Se trata, ante todo, de hacer comprensible cada una de nuestras pruebas, cada uno de nuestros argumentos, de manera que puedan ser discutidos. ¿Qué dice, por ejemplo, Spinoza? Dios es todo. Spinoza no separa pues de Dios, el gran todo, que los demás consideran como debiendo su existencia a Dios. Es una opinión que permite la discusión. ¿Qué debemos pensar de ello? Es una respuesta a una pregunta que podemos plantearnos a nosotros mismos. Un Dios y un mundo. ¿Qué relación tiene el mundo con Dios? Hay otras soluciones al problema. Hagamos discutir, entre

ellos, a los representantes de las diversas opiniones. Los resultados a los que ha llegado el pensamiento en la historia pueden ser dominados por la dialéctica, sometidos a un orden dialéctico examinándoles desde el ángulo de una cuestión que cada quien puede comprender, que le es dada a cada quien.

Los sistemas filosóficos ya no son letra muerta, son respuestas dadas a las preguntas que todo hombre se hace. Se trata tan sólo de que las plantee claramente y entonces las teorías filosóficas se encadenarán por sí solas y el hombre podrá, por sí mismo, tomar una posición al respecto.

Tomemos, por ejemplo, la crítica que hace Voltaire del optimismo. ¿De dónde viene el mal en el mundo? Tal es la pregunta planteada. Voltaire comienza por mostrar a la gente todas las miserias de la existencia. Las enfermedades, la muerte, la guerra, los millares de gente exterminada en nombre de un dogma absurdo o porque dos princesas no pueden entenderse entre sí. ¿De dónde viene todo esto? ¿De dónde proviene esta miseria en el mundo?, preguntaremos nosotros. Un ateo, un maniqueo, un pagano, un judío, un turco, un deísta, nos darán la respuesta.

Y he aquí que llega después un discípulo de Leibniz que querrá borrar el mal de este mundo. Dirá: todo está bien. Entonces se le preguntará qué cosa quiere decir eso. ¿Eso quiere decir que todo está dispuesto, todo está ordenado de acuerdo con unas leyes mecánicas? Esto se comprende. Eso quiere decir que cada quien es feliz, que cada uno tiene lo que necesita para vivir, que nadie sufre. Todo el

mundo sabe que esto es falso. ¿Eso quiere decir que la miseria que reina en este mundo es buena a los ojos de Dios y que Dios se regocija por ello? Nadie creerá en semejante monstruosidad. Entonces ¿qué quiere pues decir eso? Todo está de lo mejor en el mejor de los mundos posibles. ¡Graciosa teoría! Que un Lúculo que nada en el lujo y que cena rodeado de sus amigos, lo diga, eso se comprende. Pero basta lanzar una mirada por la ventana para ver a los miserables y a los desgraciados. Un discípulo de Pope nos dirá quizá, entonces, que el bien público está precisamente hecho de los males particulares. ¡Gracioso bien el que está hecho de la gota, de todos los sufrimientos, de todos los crímenes, de la muerte, de la maldición! O bien, un discípulo de Shaftesbury os dirá: ¿Vais acaso a esperar que Dios trastorne sus leyes eternas para un ser tan minúsculo como el hombre? Pero concederemos, al menos, que este ser minúsculo tiene el derecho de proferir, siquiera, un gemido ahogado, y mientras gime así, tratar de comprender por qué las leyes eternas no fueron hechas en vista del bien de cada individuo.

Cada quien dirá entonces: no es cierto lo que los filósofos dicen aquí. Se trata de una pregunta que es mía y que vale tanto como la suya. Y es por lo que, partiendo de mi propia experiencia, fundándome sobre las reflexiones que he hecho yo mismo, sé que están equivocados al decir que todo está bien. Por otra parte, ¿acaso ellos mismos eran felices? ¿Un Shaftesbury o un Pope, por ejemplo? Su propia vida los desmiente. Me represento la vida de un hombre de esa especie, de un discípulo de uno

de esos filósofos optimistas. La historia de Cándido. Arrojado fuera del castillo que habita, cae en manos de reclutadores búlgaros; quiere desertar, es fustigado, llega sin un céntimo a Amsterdam, mendiga, se ve amenazado con la cárcel, se introduce en un barco que zozobra, sobrevive al naufragio, llega a Lisboa. Sobreviene el terremoto de Lisboa. Por doquier la miseria más terrible. Se le llama herético ante la Inquisición. Logra huir, adquiere riquezas, lo roban por todas partes. Finalmente cae en Constantinopla donde vive en medio de toda la miseria y de todo el desorden del Estado turco. Y a cada cosa que le ocurre, continúa diciéndose: "Todo tiene una razón suficiente; la desgracia de unos, sirve para la felicidad de otros. Todo es de lo mejor en el mejor de los mundos posibles." Y el lector se dice: "¡Charlatanes aquellos que pueden pretender semejantes absurdos! El hombre es un ser miserable. Algunas horas de descanso, algunos minutos de contento y el resto una larga serie de penas, tal es la corta vida del hombre."

Cándido nos da un ejemplo de la manera como procede la reflexión crítica en Voltaire. Y al mismo tiempo nos muestra cómo cada quien puede darse cuenta de lo que una teoría contiene de verdad, valiéndose de sus propias reflexiones y de su experiencia de la vida. Tan pronto nos encontramos ante una teoría filosófica, debemos tratar de comprender la cuestión de que se trata. Se requiere que sea una cuestión humana, una cuestión que se planteen los hombres; si no de nada valdría la teoría. Y desde el momento cuando es una cuestión

que pueden plantearse los hombres, es nuestra, concierne a nuestra vida. Entonces podremos poner a los filósofos ante la vida, tal como la vivimos, y ver lo que nos contesten. Se tratará de asir, de una manera concreta, palpable, los hechos particulares de la vida que den un mentís a la teoría; habrá que imaginar unos casos que prueben y llevar toda la argumentación, por grados, hasta su punto culminante. Los filósofos hablan del dolor. Y en la noción abstracta "dolor" introducen todos los males que han sufrido y que soportan los hombres; si ellos dicen entonces que todo es de lo mejor, les relataremos los dolores que todos resentimos, hasta que ellos se sientan culpables. Y como ellos mismos son hombres que, como los demás, resienten el dolor, nos los imaginaremos a través de todas las miserias de la vida. Y realizaremos todo el ridículo que hay cuando seguimos diciendo, a través de esto, que todo es de lo mejor. Es el ridículo que nace de la contradicción entre lo que se piensa y los hechos concretos, los casos innegables que se presentan aquí y allá. Es una ironía cuando se habla del mejor de los mundos posibles ante la miseria de la existencia; es la vanidad de todas las afirmaciones de orden general sobre la vida, cuando se les opone la vida misma. Y como en todas las teorías hay algo de humano, como los problemas que se plantean los filósofos sobre la vida y sobre el mundo son también los nuestros, como cada uno de nosotros está ansioso por saber qué cosa es el alma, lo que es la vida, lo que es la muerte, en relación a sí, en resumen, como somos seres pensantes, podemos juzgar

por nosotros mismos si los filósofos han respondido o no a nuestras preguntas. Se trata de la libertad de crítica que cada quien adquiere frente a lo que dicen o dijeron los demás cuando, fundándose sobre su vida y recurriendo a su razón, sigue el método dialéctico. Cada quien tiene pues, en sí mismo, la facultad de meditar sobre un problema, de hacer preguntas, de emitir juicios. Cada quien debe "hacer uso de los libros como de los hombres; escoger los más razonables, examinarlos y no rendirse jamás sino a la evidencia".[43] Basta para ello que tenga el valor de pensar por sí mismo. Entonces le será dado todo lo que los demás también disfrutan: la vida humana, el pensamiento. Cada hombre volverá a encontrarse en la abundancia de las opiniones contradictorias. No hay que aceptar nada con confianza sin haber pensado en ello por sí mismo. Hay que conservar nuestra libertad de juicio ante lo que se nos enseña, no tener prejuicios, en una palabra, debemos ser hombres esclarecidos.

La ignorancia de los primeros principios

Es así como Voltaire prepara la actitud crítica de los hombres de la Revolución francesa. "Nos enseñó a todos a pensar", dice Rabaut-Saint-Etienne hablando de él. Ya no queremos ser engañados. Todo lo que nos entregó la tradición debe ser examinado. Usen sus propios ojos para ver, piensen

43 Voltaire, *El hombre de los cuarenta escudos*, IX.

pues por sí mismos. Se os habla, por ejemplo, desde hace siglos, del tercer Estado. Represéntenselo. Si los campesinos en sus campos, los artesanos en sus talleres, los eruditos con sus libros son los veinte millones de hombres que trabajan, al lado de los doscientos mil miembros del clero o de la nobleza, que no trabajan, ¿cómo entonces podemos seguir diciendo que la nación se compone de tres Estados? El tercer Estado por sí solo es ya la totalidad de la nación. ¡Reflexionen acerca de lo que son los aristócratas! ¿Acaso vinieron al mundo de un modo distinto al vuestro? Vuestros sacerdotes os enseñan que todos los hombres son hermanos y al mismo tiempo os hablan de Estados diferentes. ¿No veis que os engañan? Así como Montesquieu enseña a los estadistas de la Revolución francesa cuáles son las medidas legislativas que hay que tomar para asegurar la libertad de los ciudadanos, Voltaire enseña a los franceses de 1789 a tomar una actitud crítica frente a la tradición, a recurrir al arma destructiva que es la dialéctica. Les muestra cómo hay que arreglárselas para hacer concreto un dato abstracto, y les explica que basta mirar en derredor nuestro, y hacerse preguntas sobre las cosas. ¿Verdaderamente esto es así? Nos habláis de los aristócratas, de los miembros del clero. Cada uno de nosotros ha conocido a algunos. ¿Pero qué clase de criaturas son? Él les enseña a descubrir las contradicciones. ¿Qué dice vuestro catecismo, y qué es lo que realmente ocurre en la vida?

Es el llamado a la autonomía del pensamiento de cada quien. Fiad pues en vuestro razonamien-

to, sustituid siempre con lo concreto, lo definido, las afirmaciones indecisas o generales. Entregaos a la alegría del análisis dialéctico, de la prosecución de un razonamiento hasta sus últimas consecuencias. ¡Cómo se aclara todo ahora! ¡Cómo se vuelven ridículos esos fanáticos, con sus máximas de sabiduría! ¡Cómo nos resulta fácil probar todo el absurdo de sus enseñanzas y cómo se les ve ahora reducidos a merced nuestra, perplejos para contestarnos! Querían dominarnos mediante sus enseñanzas, inculcarnos profundamente sus prejuicios con el fin de tener mayor dominio sobre nosotros. Pero nos encontramos en el Siglo de las Luces y el reino de la Razón ha llegado. La mezcolanza absurda y engañosa que habían fabricado quedará remplazada por un todo armonioso, construido según los principios del derecho, claros y conformes con la razón. El momento ha llegado cuando la crítica, de negativa que era en Voltaire, se convertirá en constructiva.

Claro está que Voltaire no supone que cada particular está en condiciones de poner algo mejor en el lugar de lo que otros han pensado. Cada quien puede muy bien decir: esta idea que nos hacemos de Dios es absurda, pero no puede decir quién es Dios. No le es dado a cada quien ser filósofo, si entendemos por ello que sea capaz de darse cuenta de lo que es el mundo. Es una cuestión sobre la cual los hombres no estarán jamás de acuerdo. Pero cada quien puede ser un hombre esclarecido y desprovisto de prejuicios. Y esto es algo que nadie impugnará. Dicha facultad crítica es el elemento fundamental

y característico de la razón humana y cada uno de nosotros lo tiene por herencia. El parentesco entre la manera de ver de Voltaire y la de Bayle está claro. Para Bayle, asimismo, la facultad propia de la razón del hombre es la crítica, la crítica destructiva. Pero en Bayle la razón se vuelve contra sí misma y, reconociendo su propia debilidad, impele a los hombres hacia la fe. En Voltaire, por el contrario, es la razón la que se yergue en contra de aquello que hay de desatinado, de ajeno a la razón en las opiniones de los hombres. En efecto, la razón tiene sus límites, pero no se suprime. La facultad crítica es algo positivo en el hombre. Es la alegría de estar libre de prejuicios, de saber que la razón es soberana en todo hombre. En esta negación, en este rechazo a aceptar lo que no está claro, se encuentra aquello que es común en todos los hombres, a despecho de todas las diferencias que pueda haber entre sus ideas positivas. Que seais teísta, deísta o ateo, podeis caminar a la par en la lucha contra la superstición.

Desde Brahma y Zoroastro hasta nuestros días, cada filósofo construyó su sistema. ¡Un caos de ideas dentro del cual nadie se orienta! Unos cuantos eruditos de este mundo lograron siempre demoler esos castillos etéreos, pero no pudieron jamás edificar un castillo habitable. La razón nos lleva también a ver lo que no es, pero no lo que es. Por otra parte, basta saber, con certidumbre, lo que no es. No se requiere saber lo que es. "Soy un gran demoledor", escribe Voltaire a la marquesa Du Deffand.[44] "Mis

44 Carta de Voltaire a la Marquesa Du Deffand, 1-VI-1770.

filósofos –escribe a D'Alembert– son gente honesta que no tiene principios fijos acerca de la naturaleza de las cosas, que no sabe lo que es, pero que sabe muy bien lo que no es."[45]

Hay pues en Voltaire, por una parte, una seguridad infalible en la negación, la pasión de demoler, y por la otra, una cierta ironía escéptica frente a la afirmación. ¿Qué cosa hay que aceptar o rechazar como dato positivo? Seamos tolerantes, sepamos reconocer los límites del espíritu humano. Tropezamos por doquier con nuestros límites. ¿Por qué estamos aquí? ¿Por qué hay criaturas? ¿Qué es el pensamiento? ¿En dónde se encuentra? Las ideas pasan por nuestra cabeza sin orden. No soy yo quien las ha producido. Estoy seguro de ello. Pero, ¿quién las formó en mí? ¿De dónde provienen? ¿Adónde van? Espectros fugitivos, ¿cuál es la mano invisible que os hace nacer y después os deja desaparecer? "Somos puras máquinas –escribe a la marquesa Du Deffand–, sentimientos, pasiones, gustos, talentos, maneras de pensar, de hablar, de caminar, todo nos llega no sé cómo. Todo es como las ideas que tenemos durante un sueño; nos llegan sin que nos mezclemos en ello."[46] ¿Cuál es la época de la que hablo? No puedo definirla. ¿De dónde viene el mal en el mundo y por qué existe? ¿Cómo descifrar el caos inextricable de ideas que suscitan estas cuestiones?

Hay dos pensadores que verdaderamente nos

45 Carta de Voltaire a D'Alembert, 5-IV-1765.

46 Carta de Voltaire a la Marquesa Du Deffand, 21-III-1764.

enseñaron algo y son Newton y Locke; Newton, cuando calcula la gravitación sin preguntarse qué es ésta y Locke, cuando se conforma con mostrar el funcionamiento y los límites de la mente humana y se niega a suponer lo que está comprometido. La imagen astronómica del cosmos, en su legalidad tal como la ve Newton, es para Voltaire el único dato, sin que pueda decirse lo que es la materia o el movimiento. Millones de soles, millares de mundos iluminan la bóveda celeste. Júpiter y Saturno evolucionan en unos espacios ilimitados, únicamente una parte de este universo es accesible a la mirada del hombre. Podemos calcular el lugar que ocupan las estrellas en el espacio y la distancia que las separa de la Tierra. Si un habitante de Saturno pudiera venir sobre nuestra Tierra se asombraría de saber con cuánta exactitud supimos medir la distancia que separa el planeta que él habita del nuestro y al mismo tiempo se reiría de todas nuestras teorías metafísicas acerca de la naturaleza del alma y de la materia. El hombre sobre uno de los planetas de este inmenso universo que pulula de estrellas, un engranaje de la máquina infinita, disputa con otros hombres de su hormiguero durante el espacio de un día, mientras el universo continúa por siempre su curso según las leyes eternas e invariables a las que obedece también el átomo, que designamos bajo el nombre de Tierra. ¿Acaso no son ridículos esos infinitamente pequeños hombres, con su orgullo casi infinitamente grande, que los impele a querer saberlo todo? A lo más, se encuentran en condiciones de admitir que debe haber en todo esto una

razón infinitamente superior a la suya. Pues sería insensato el no reconocer que una gran inteligencia preside los destinos del mundo, cuando tenemos en nosotros mismos una tan pequeña. ¡Todo en la naturaleza es un producto del arte, las montañas y los mares, la estructura de un insecto, de una pajita, otras tantas obras de arte! La naturaleza no es sino un arte poco conocido. Todo en ella es arte. Eso se llama naturaleza y sin embargo no es más que arte. Se requiere que haya un gran artista en el mundo, que se comprende a sí mismo y que nos deja ver su obra de arte, un SER que crea con una finalidad premeditada. El hombre mismo no puede ver de ese gran todo teleológico sino unos cuantos átomos que lo rodean, y no vive sino unos cuantos instantes sobre uno de ellos. ¿Cómo podría ser capaz de concebir ese todo, si no es más que una minúscula parte? Si Dios reuniera a todos los filósofos en torno suyo, ellos verían muy bien que no adivinaron su arte. ¿Qué cosa quiere de nosotros toda esa gente que fabrica mundos? ¿Un Descartes, por ejemplo? La marcha del universo es independiente de nuestro pensamiento. Hemos obtenido todo lo necesario para nuestra vida: la razón, el instinto, la facultad de movernos, de reproducirnos, sin que Dios nos haya jamás enseñado cuál es el principio de todo esto. Y sin embargo no puede haber ninguna verdad esencial para nosotros que permanezca oculta. Sería absurdo, sería blasfemar de Dios y de la humanidad si eso fuere admitido. La desgracia o la felicidad de los hombres no puede depender de unos argumentos que los nueve

décimos de la humanidad es incapaz de comprender. La inteligencia no ha sido otorgada a la gente para que aprehendan la esencia de las cosas, sino para permitirles actuar bien. Todo lo que nos queda por hacer es plegarnos a las leyes de la naturaleza que hacen que el mundo camine; sólo trabajar y obrar en nuestra vida, sin hacer demasiadas preguntas. Cultivemos nuestro jardín. Todo lo demás no vale la pena.

Hay pues en Voltaire, por un lado, una conciencia de sí, soberana en la crítica, y por la otra, una actitud resignada frente a conocimientos que pueda el hombre adquirir respecto del universo. Concretémonos a vivir y trabajar, diciéndonos que estamos engranados en un todo inmenso e inconmensurable que no podemos comprender. Sin embargo, ese gran Todo, imposible de comprender y por siempre incomprensible, no lo atemoriza, como fue el caso de Pascal. Es una gran obra de arte de la que formamos parte. En cuanto a comprenderla, no sabríamos hacerlo. Pero estamos aquí, vivimos y esto debe bastarnos. No nos queda más que actuar. ¡Qué cosa más extraña es el hombre, con su desmesurado orgullo que lo impele constantemente a querer infringir sus límites!

La ironía de Voltaire no deja de estar provocada por el contraste que hay entre el hombre minúsculo y sus presuntuosos pensamientos. ¿Qué tiene pues este pigmeo, al querer interpretar a los gigantes en el plano del pensamiento? Estar expuesto a todas las miserias de esta vida, venir al mundo desmedrado e inerme, haber sido joven y no haber visto nada durante un cuarto de su existencia y después vol-

verse viejo, con todos los achaques que trae consigo la edad, tal es la suerte del hombre. Y mientras que en el fondo lo que concierne a nuestra persona nos preocupa más que todo el resto, no dejamos de enarbolar grandes pensamientos. Por una parte, la miseria de la condición humana, por la otra los grandes pensamientos, el cielo estrellado en su invariable legalidad, la eternidad cuyo secreto trata el hombre de sorprender durante el instante tan corto que dura su pobre existencia inestable. Y puesto que todos somos débiles, sujetos a error y expuestos a las fluctuaciones de la suerte, tenemos que perdonarnos mutuamente nuestras necedades, ser tolerantes los unos para con los otros. Tal es la primera ley de la naturaleza. Que un hombre pretenda saber todo y quiera forzar a los demás a creer lo que él mismo no puede saber, que los hombres no puedan pasar su corta vida juntos sin hacerse la guerra, que se maten recíprocamente por una cosa de la cual ninguno de ellos nada sabe o no tiene necesidad de saber, he aquí lo que subleva. Todas esas miserables disputas teológicas no son sino presunción, arrogancia de los hombres frente al mundo, frente a Dios, que no quiso entregarles su secreto. Aquellos que se dan cuenta de ello, aquellos que reflexionan sobre sí mismos, que saben resignarse aceptando los límites del espíritu humano, no deberían tolerar que los charlatanes, que pretenden saber lo que ignoran, sigan dominándolos. Les incumbe llevar la lucha en contra del espíritu dogmático y autoritario de las sectas, contra el despotismo de la Iglesia.

Por una parte pues, la dialéctica al descubrimiento

de lo absurdo, la rebelión contra el reino de la sinrazón, por la otra, la certidumbre interior de que hay que resignarse a ignorar los secretos del mundo y por consiguiente luchar en contra de la intolerancia. Hasta qué punto los dogmas, tomados uno por uno, son absurdos y los argumentos teológicos contradictorios, nuestra facultad crítica nos lo hace reconocer claramente y además sabemos, porque nos hemos dado cuenta de los límites del espíritu humano y de nuestra insignificancia con relación al universo, cuán insensatas son las afirmaciones dogmáticas acerca de la manera como va el mundo. Es el odio el que inspira la actitud dogmática ante los espíritus críticos, entrenados a pensar con prudencia y moderación. No se trata de sustituir un dogma nuevo a los antiguos, sino de poner en su lugar una manera de ver dogmática y predeterminada, una disciplina científica, fundada sobre la experiencia y una actitud crítica. La manera de ver, rígida y autoritaria, de las sectas dogmáticas no puede sino despertar el antagonismo de hombres esclarecidos cuyo espíritu libre de todo vínculo, se ve llevado al sarcasmo y, ante todo, a la crítica negativa. ¿Qué quieren todas esas sectas? ¿Acaso hay sectas dentro de la geometría, el álgebra y la matemática?

¡Que los filósofos se entreguen a su antojo a unas especulaciones sobre el universo! Pero que observen la tolerancia y que caminen a la par en la lucha contra el espíritu dogmático, pues es este espíritu su enemigo que busca dominarlos a todos. En esta lucha se requiere, en lo absoluto, que se sostengan mutuamente.

Incumbe, sobre todo a Diderot y a D'Alembert, el darnos en su gran Enciclopedia los instrumentos de combate. Para sostener esta obra, la gente honesta y los filósofos deberían forman un batallón rotundo. Está también Helvecio. Es muy rico. Debería darnos los fondos requeridos para imprimir cosas útiles. Podría reunir en su casa a unos filósofos, contribuir a propagar las luces de la razón de una manera inmediata, y de hombre a hombre fundar en su casa un tribunal de gente esclarecida. Puesto que dispone de su tiempo, que es instruido, rico, ¿por qué no escribe alguna cosa precisa, alguna cosa convincente contra el fanatismo? Pero, ¡qué lástima!, se ocupa demasiado de metafísica. Las obras de metafísica no serán leídas sino por poca gente, y muy pocos pueden comprenderlas. Llaman siempre a la contradicción y entregan armas a los adversarios. Es mucho más seguro y agradable ridiculizar las disputas teológicas y, a la vez, hacerlas despreciables, iluminar simultáneamente al canciller y al artesano, escribir pequeñas obras, hechos evidentes, claros y simples, que todo el mundo pueda comprender y sin que dejen de ejercer su acción. Estaría también Marmontel, que podría escribir bellos relatos. Debería escribir relatos filosóficos, que volvieran ridículos a ciertos dementes y sus locuras. Todo esto con una cierta discreción. O bien, como Voltaire le escribe a Damilaville, deberíamos hacer un intento por "desembrollar algo el caos de la Antigüedad" y "tratar de poner cierto interés en derramar algún atractivo sobre la historia antigua, de hacer ver cómo hemos sido engañados

en todo, de hacer ver en qué forma lo que creemos antiguo es moderno, en qué forma lo que nos fue dado por respetable resulta ridículo y dejar al lector sacar por sí mismo las consecuencias".[47] Se trata de ponernos de frente contra la Iglesia sin parecerlo, fingiendo ser aquellos que ni siquiera piensan en atacarla. "No se debe discutir, escribe, con gente testaruda; la contradicción los irrita siempre en lugar de iluminarlos... Jamás disputa alguna ha convencido a nadie; se puede retrotraer a los hombres haciéndolos pensar por sí mismos, fingiendo dudar al par que ellos, conduciéndolos, como dándoles la mano, sin que se den cuenta de ello."[48]

Pero para esto se requiere, ante todo, que los filósofos estén de acuerdo, que dejen a un lado toda consideración personal, todos los diferentes conceptos del mundo surgidos en su cabeza. Se necesita que de un lado se encuentre la razón, los seres pensantes y la paz, y por el otro, el fanatismo, los seres no pensantes y la guerra. Si los filósofos pudieran tan sólo entenderse, ya sería el triunfo de la razón. Veríamos nacer "la más bella época de la historia del espíritu humano".[49] ¿Por qué no hacen uso de ellos como los estoicos y los epicúreos, que eran hermanos y no formaban más que un cuerpo?

La fe en la razón y la idea de libertad

Si en Montesquieu las leyes son las creaciones de una razón teleológica que, lejos de partir de ciertas

47 Carta de Voltaire a Damilaville, 13-VII-1764.
48 Carta de Voltaire al marqués D'Argence de Dirac, 14-III-1764.
49 Carta de Voltaire a Damilaville, 5-V-1764.

reglas valederas para todos, se adaptan siempre a los diferentes datos históricos y se esfuerzan por encontrar los medios que permitan mantener las formas colectivas bajo las cuales viven los hombres, la lógica inmanente al pensamiento de Voltaire exige que las leyes sean el producto de una razón absoluta, soberana en sus evaluaciones y libre de prejuicios. No se trata de encontrar un sentido al caos de leyes y de costumbres que ofrece la historia del mundo inteligente —la razón crítica ve en ello todo el absurdo—, se trata de crear un nuevo tipo de sociedad, según los principios del Siglo de las Luces.

Hay, pues, en Voltaire, por una parte un concepto pesimista, crítico y negativo de la historia de la humanidad, tal como se ha desarrollado. Todo lo que ha ocurrido hasta aquí —por lo menos desde la fundación de la Iglesia cristiana— no ha sido sino una infinita y fastidiosa secuencia de absurdos. "El mundo es un caos de absurdos y de horrores", escribe.[50] Por doquier la misma ausencia de juicio, el mismo fanatismo, las mismas supersticiones. Y si entramos en el detalle de la vida colectiva, ¡cuántas monstruosidades podríamos señalar! Campesinos que mueren de hambre mientras una clase de privilegiados vive en la abundancia y sin producir nada; un padre que deshereda a sus hijos para darle todo al primogénito. Por todas partes reina la ley del más fuerte, y eso no solamente de un pueblo a otro, sino también de un ciudadano a otro ciudadano. Así

50 Carta de Voltaire a D'Alembert, 7-VI-1773.

va el mundo desde hace siglos. Al principio de la civilización, es cierto, la humanidad hizo algunos progresos. Pero la historia, después del advenimiento del cristianismo, no es sino una sucesión constante de errores y de prejuicios. Tal es el resultado de la actitud puramente negativa con la cual Voltaire considera la historia. Opuesto a Montesquieu, que ve el valor relativo de organismos colectivos que se flanquean o se suceden en la historia, persiguiendo cada uno una finalidad particular, Voltaire encara el desarrollo histórico en su conjunto, colocándose desde el punto de vista de un valor absoluto, valedero para todos los pueblos. La razón, gracias a los valores evidentes que representa, puede dirigir toda la historia. Dentro de su soberanía, ella rechaza todo lo que hasta hoy ha existido. Montesquieu, por el contrario, buscaba descubrir un sentido razonable en los sistemas de leyes erigidos por los hombres. Pero, hasta aquí, la razón jamás ha intervenido aún como creadora en la realidad viviente. Las leyes, tal cual existen, no son sino el producto de la superstición, de los prejuicios, de la sinrazón.

Volvemos a encontrar aquí, en Voltaire, el pesimismo intelectual de fines del siglo XVII, el pesimismo de un Pascal, de un La Bruyère, de un La Rochefoucauld, de un Bayle, el sentimiento de lo absurdo del mundo. Pero ya no se trata de una resignación ante dicho absurdo. Si la razón crítica soberana nos obliga a reconocer que no hubo sentido alguno en el mundo tal como fue hasta aquí, sentimos al mismo tiempo la alegría que nos da la clara concien-

cia de haber salido de ese caos, de poder oponernos a todo ese absurdo, de estar libres de prejuicios.

Esta actitud pesimista ante la historia, esta crítica negativa de lo que ocurrió y sigue aconteciendo, es también la de la Revolución francesa. Es una crítica provocada por lo absurdo, por las contradicciones que atestiguan las instituciones de los hombres; de leyes que valen para un país y no para otro, de leyes reservadas a una sola clase de ciudadanos, de leyes que arrebatan a aquellos que trabajan y dan a los que nada hacen, los azares del nacimiento determinando el rango que un niño va a ocupar en la sociedad, etc. ...La historia de la humanidad no es sino un gran absurdo. Atrás de nosotros y en derredor nuestro, la oscuridad, nada que pueda enseñarnos lo que hay que hacer. Tal es el punto de partida o, en cierta forma, lo que constituye el fondo mismo del punto de vista en el que se coloca la Revolución francesa.

Por otra parte, por el contrario, la esperanza en el advenimiento del reino de la razón. ¡Que los primeros lugares estén ocupados por los filósofos, piensa Voltaire, y todas las esperanzas serán permitidas! Si todo anduvo de través hasta aquí, fue porque los hombres no quisieron pensar ni hacer uso de su razón. La crítica histórica descubre por doquier la sinrazón que los actos y las leyes hechas por los hombres testimonian, desde que la Iglesia hizo entronizar la superstición en el mundo. El absurdo del que da fe la historia no es una cosa inherente a la vida de los hombres, no es una debilidad congénita, una impotencia de la razón. No

se debe sino a los errores de los hombres, y es por ello que se necesita iluminarlos.

Por una parte, pues, el concepto pesimista del desarrollo humano tal como se desarrolló hasta hoy, y por la otra la confianza en la razón humana, la esperanza en la creación de un nuevo orden de cosas dictado por ella. En lo sucesivo, la razón conducirá a la pasión –la gran pasión, tal como la concebía el siglo XVII– hacia una nueva era. Ésta le otorgará como fin actuar para el bien de la humanidad. La pasión convertida en razón, la pasión de la razón, va a poseer a los hombres de la Revolución francesa, a un Mirabeau, por ejemplo. La filosofía humana comienza por salir ganando mucho sobre la superstición bárbara. En efecto, se le hará soportar los asaltos, así como fueron atacados los descubrimientos de Newton, pero tarde o temprano, aquélla no dejará de reinar.

La Revolución quiere saber a quién pertenece el derecho de hacer la ley

Dentro de la negación de todo lo que fue y de todo lo que aún existe, con la esperanza de una nueva era donde todo adquirirá un sentido, la Revolución está de acuerdo con Voltaire. Pero en otros aspectos ella lo sobrepuja. Por ejemplo, él se pregunta quién debe reinar, quién debe hacer las leyes dentro del nuevo orden social. Es una pregunta semejante a la que planteaba Montesquieu. Montesquieu estableció bien unas reglas, dio consejos, pero no dijo

quién debería ser legislador. Eso depende, para él, de las circunstancias históricas y de las formas de constituciones en vigor. En cuanto a Voltaire, es la gente desprovista de prejuicios, la gente esclarecida, los filósofos, quienes deben tratar de intervenir en la legislación. Se necesita que ellos ejerzan su influencia sobre los que están aquí para gobernar a los pueblos. Por otra parte, es lo que se produce de un lado a otro de Europa: Federico el Grande, Catalina II no hicieron sino seguir en su administración los principios del Siglo de las Luces. Pero ante todo, se requiere que los filósofos dirijan la opinión pública. Es su primer deber, pues es ésta la que acaba por dominar a todos los hombres, a la tierra entera. El juez supremo es el público esclarecido. Se necesita que, poco a poco, los filósofos tengan en su poder a la opinión pública. Se necesita que traten de atraer a la gente a pensar por ella misma, que finjan participar de sus dudas, que de argumento en argumento, la lleven a renunciar a lo que sus opiniones puedan tener de personal y carentes de razón. No habrá jamás sobre la tierra sino un pequeño número de filósofos, una minoría de gente sabia y esclarecida; ella formará una constante élite intelectual dentro de la sociedad. El mayor servicio que se puede rendir a la humanidad es el de separar a la gente honesta de los imbéciles. Poco nos importa, piensa Voltaire, que nuestros labradores y nuestros obreros, los zapateros y las sirvientas, nuestro sastre y nuestro talabartero sean esclarecidos. "El propósito es —escribe Voltaire a Damilaville— que el pueblo sea guiado y no que sea instruido; no es digno

de serlo. Cuarenta mil sabios es, más o menos, lo que se necesita."[51] Damilaville no está de acuerdo; quiere que el pueblo reciba una instrucción. "Creo que no nos entendemos acerca del artículo del pueblo, que creeis digno de ser instruido", le contesta Voltaire. "Entiendo por pueblo al populacho que no tiene más que sus brazos para vivir. Dudo que este orden de ciudadanos tenga jamás el tiempo ni la capacidad de instruirse; se morirían de hambre antes de volverse filósofos."[52] Pero no se trata sino de lo que él llama "el bajo pueblo", de "aquellos que, ocupados en ganarse la vida, no pueden serlo de ilustrar su espíritu".[53] En cuanto a los "artesanos más relevantes, que se ven forzados por su profesión misma a reflexionar mucho, a perfeccionar su buen gusto, a extender sus luces, éstos ya comienzan a leer en toda Europa". Deben darse cuenta de que tienen una inteligencia, y deben ser ilustrados. Y cuando los principales ciudadanos sean ilustrados, las clases inferiores también mejorarán. "Se requiere que la luz descienda por grados; la del bajo pueblo será siempre confusa... les basta el ejemplo de sus superiores."[54]

Tal es el punto de vista que domina hasta los comienzos de la Revolución francesa. Un número de filósofos busca esclarecer la opinión pública en todos los terrenos a lo largo de toda Europa. Los principios que comparten los hombres cultos deben

51 Carta de Voltaire a Damilaville, 19-III-1766.
52 Carta de Voltaire a Damilaville, 1-IV-1766.
53 Carta de Voltaire a Damilaville, 13-IV-1766.
54 Carta de Voltaire a M. Longuet, 15-III-1767.

dominar al mundo, obtener reformas por doquier, leyes nuevas. Pero en el curso de la Revolución francesa, la cuestión va a plantearse de otro modo. Se trata de saber cuál es la naturaleza del poder legislativo. La opinión pública esclarecida debe regular la legislación de los Estados. ¿Pero cómo concebir una opinión pública transmutada en poder legislativo? ¿Se puede pensar en crear un derecho de sufragio del cual quedarían excluidas las clases inferiores, dividir al pueblo en ciudadanos "activos" y "pasivos"? Eso fue lo que hizo la Asamblea constituyente. Pero de inmediato se plantea otra cuestión.

Mientras se limitaban a preguntar a quién debía confiarse el cuidado de dar las mejores leyes, era fácil contestar: "La gente esclarecida." Pero ahora se trata de una cosa muy diferente; se quiere saber quién tiene el DERECHO de hacer la ley. Ya no es cuestión de decidir cuál es la mejor de las leyes, sino de dar a la ley un fundamento jurídico. Puesto que, por su naturaleza, todo hombre que llegó a la madurez no puede estar sometido a la voluntad de otro, responderán los revolucionarios, no se puede dejar prescribir, por otro, unas leyes en las cuales no haya colaborado personalmente o mediante sus representantes. La Revolución francesa, al plantear la cuestión del derecho en relación con las leyes, rebasa a Voltaire. Se puede, inspirándose en él, llegar a exigir que el pueblo entero sea ilustrado, que cada quien se encuentre en condiciones de reflexionar sobre los requisitos bajo los cuales se harían las mejores leyes y pueda colaborar en los intereses

comunes de la sociedad. Es una reivindicación que emiten ante todo Condorcet, Rabaut-Saint-Etienne, los girondinos. Pero está claro, por otra parte, que aquellos que se limitan a preguntar cuáles son los medios más aptos para hacer las mejores leyes posibles, aquellos que siempre inquieren acerca de la razón y no del derecho, no pueden dejar de encontrarse en oposición, precisamente, con el concepto revolucionario del derecho.

Voltaire hizo a cada quien consciente de su independencia intelectual. Enseñó a cada quien que llevaba en sí mismo una facultad dotada de valor propio: su pensamiento mismo, la razón. Pero este último valor, el gran señor, el príncipe del espíritu que era el patriarca de Ferney, no llega a considerarlo como siendo el mismo en todos los hombres. Habrá siempre hombres inteligentes e imbéciles; no habrá jamás sino un pequeño número de criaturas capaces de pensar por ellas mismas, y de filósofos; al lado de ellos, un mayor número de personas que se dejarán esclarecer y después la gran masa de aquellos que deben ser guiados. Es la aristocracia del intelecto que quisiera extender su dominio lo más posible para llegar a sus fines, propagar las luces del siglo.

Dicha aristocracia trata de hacer felices a todos los hombres, pero no cree al hombre capaz de alcanzar la felicidad por sí mismo. Reivindica la libertad, la libertad para cada quien de pensar por sí mismo y de decir lo que piensa. En esto prepara la idea de la libertad, que será reasumida por la Revolución francesa. En cuanto a la otra gran idea de la Revo-

lución francesa, la idea de igualdad, ésta no es de la competencia de la aristocracia intelectual. Para concebirla se necesitaba encontrar en el hombre otro valor común. Y es Rousseau, quien descubrirá este valor en sí mismo y le infundirá una vida nueva.

V. ROUSSEAU

Un extraño entre los hombres

La inteligencia, el espíritu del Siglo de las Luces se ve apreciado más y más en la buena sociedad; es el valor que sirve de medida para juzgar a los hombres. Rousseau, oponiéndose a toda la manera de ver de su tiempo, retirándose en sí mismo, llega a otro concepto, a otro amor de los hombres, que los comprende a todos.

Para comprender esta oposición de Rousseau, ese sentimiento de ser un extraño entre aquellos con los cuales vive, hay que darse cuenta de las experiencias que tuvo en el seno de la sociedad parisiense. Es una sociedad que cultiva el espíritu de agudeza, que gusta de las ocurrencias de la imaginación. Y es precisamente en lo que tenían de aleatorio los temas de conversación, que podía dejarse ir a todas las fantasías del espíritu. Es la agudeza dialéctica en el descubrimiento de argumentos, de analogías, de imágenes, la agudeza propia de Voltaire, o bien el espíritu universal y fecundo de Diderot que, en todo lo que se le ofrece, descubre nuevas posibilidades, nuevos puntos de vista. Se trataba de no perder jamás su presencia de espíritu; agradaba el carácter fugitivo de un pensamiento, el valor que podía darle el que lo había precedido, el tacto

que permite decir una cosa a propósito, aquello que nos hace comprender que hay que decir esto o aquello, justamente porque fue dicho en otra parte. Se entendían para dar color a una nada, colocándola en un cierto conjunto, se sentía si había que insistir o pasar por alto una afirmación. En resumen, no había entonación, ningún matiz del pensamiento que no llegara a expresarse dentro de la conversación. El hablar improvisado, el *in promptu* de esas conversaciones, permitían al espíritu de agudeza encontrar en ello su más acabada expresión. Allí podía dar libre curso a toda la riqueza de sus salidas, a todas las posibilidades de interpretación. Tomamos conciencia de la soberanía, de la elegancia que le daba su poder de expresar todo, de comprender todo, como si se hiciera de ello un juego.

Tal era el tono de la sociedad que acogió a Rousseau. Tenía cuarenta años y nada había escrito aún. Se había concretado a soñar, a dejarse llevar por sus sentimientos y sus ensueños, sin jamás darles una forma definitiva. En París encuentra unas formas totalmente nuevas, novedosas posibilidades de expresión para lo que él percibe. Allí está lo que el espíritu podía ofrecerle; sesgos intelectuales impresionantes, imágenes concretas y vivas, toda la riqueza de los matices graduados que el espíritu de la época daba a sus pensamientos, en cierta forma los moldes en los cuales podía él vaciar sus sueños. Se vuelve escritor sin saber cómo, a pesar suyo, por decirlo así. Tiene éxito, se le festeja por doquier. Pero todo ello no impide que no se sienta a su gusto en París. Él llega de otro país, es un republicano, habla de

su república; en los salones de París se le llama "el ciudadano". Todas esas diferencias sociales que en París separan a la gente, los unos de los otros, no son conocidas en su república. Él es el amigo de la igualdad, no se deja colocar en ese orden arbitrario que es el orden social. Y así como es extraño por sus orígenes, lo es desde lo más hondo de su alma, respecto a la gente que lo rodea. Al lado de esos hombres que saben expresar de inmediato lo que llevan dentro de sí, que ven claro al primer golpe de vista, que ponen a la agudeza y el tacto intelectuales por encima de todo, Rousseau se da cuenta —y así lo dice él mismo— de que *siente* toda cosa antes de verla. Cuando un sentimiento se apodera de él, se vuelve presa inmediata de la emoción. Y para expresar esa emoción, no encuentra sino expresiones del todo ordinarias y que se siguen sin orden. Para que encuentre las palabras apropiadas, capaces de manifestar lo que percibe, se requiere primero que haya tenido tiempo para calmarse. Dotado de un temperamento impulsivo, de sentimientos imperiosos, las ideas no le llegan sino lentamente, con torpeza, y como a destiempo. El sentir lo golpea como el rayo; llena, consume, deslumbra el alma sin iluminarla. Esta vivacidad de sentimiento y esa lentitud en el pensar, reaparecen cuando se encuentra en sociedad, así como cuando está solo ante su mesa de trabajo. Ya está hecho así. ¿Cómo puede exigírsele que tenga presencia de espíritu y que pueda introducir sus sentimientos y sus ideas en el conjunto de una conversación? Espera ansiosamente en un salón que le llegue su turno de hablar y después, lo deja

pasar. No entiende casi nada de lo que los demás dicen en su presencia y hace vanos esfuerzos para seguirlos. Con retardo comprende todo lo que quisieron decirle, y con retardo le llegan las respuestas que podría haber dado. ¿Cómo puede esperarse que un hombre que está absorto en sus sentimientos ponga constante atención a todo lo que ocurre en su derredor, a todo lo que se dice, con el fin de adaptar sus respuestas o sus ideas? Él se siente incapaz de mantener su espíritu en constante vigilia, siempre tenso hacia todo lo que pueden pensar los demás. Y si se pone a contestar, responde de través y fuera de tema. O bien, deja escapar ideas que, ya de por sí oscuras, se vuelven más oscuras por la manera torpe de expresarlas. Esperaban a que congratulara. Pero sus alabanzas resultaban peores que sus censuras. Fue así como cayó, a pesar suyo, dentro de la sociedad de París, sin poder ponerse a tono ni sobreponerse a su timidez.

Para rehacerse, no encontró otro medio sino el despreciar toda esa cortesía. Por falsa vergüenza se volvió cínico y cáustico. Tal fue el papel que le hicieron jugar en París. Vivían con la curiosidad de encontrar gente original expresando ideas nuevas y desconocidas, personajes capaces de emitir unas paradojas. El espíritu de la época buscaba lo nuevo, lo extraño. Les gustaban los países lejanos, se apasionaban por ejemplo por la China. Se complacían en imaginar unos países donde todo fuese distinto al propio. Se sentían atraídos por todo lo que requería ser adivinado, descifrado; estados de ánimo difíciles de comprender y descomponer, gente dis-

tinta a otra, naturalezas complicadas. Otros tantos datos a propósito de los cuales toda la agudeza de comprensión, toda la delicadeza intuitiva que requería el análisis de los conflictos psíquicos, encontraba la manera de expresarse en unos retratos literarios, como aquellos que gustaban esbozar tan pronto como un recién llegado se había ido de la región. Rousseau, por otra parte, no era el único al que buscaban por su originalidad. Estaba también, por ejemplo, el Padre Hoop, del que habla Diderot, un tenebroso escocés que después de haber arrastrado su melancolía por todos los rincones del mundo, defendía con pasión las formalidades chinas en los salones de París. O bien, había asimismo el príncipe ruso Galitzin, o el escritor alemán Grimm, con su amor desgraciado, o el abate italiano Galiani, con sus curiosas salidas. Es desde ese ángulo que consideraban al ginebrino Rousseau en la sociedad. Lo encontraban más paradójico que los demás. ¿Acaso no era el único en respingar contra todas las instituciones sociales? Los que frecuentaban los salones de París sentían un placer muy especial al oírlo dirigir sus paradojas contra ellos mismos, contra lo que eran, al verlo tomar esa actitud paradójica en toda su manera de ser y de vivir. Era, en verdad, un ser que no tenía igual. Ya todo nos es conocido de alguna manera, había dicho Mme. D'Epinay. No se trata sino de encontrar gente que pueda presentar lo ya conocido bajo un nuevo aspecto, bajo otra luz. Y eso fue lo que supo hacer Rousseau cuando concibió toda la cultura, toda la mentalidad, todo aquello de lo cual vi-

vían los demás, como el mal destinado a corromper su alma.

Fue así como Rousseau fue recibido en casa de Mme. D'Epinay. Vive en una casa de campo situada en sus tierras. Se volvió uno de sus "osos" que tenía las entradas y salidas libres en su casa. Se tenían las mejores intenciones a su respecto. Él era incómodo para vivir. Se requiere, dice Mme. D'Epinay, que pretendamos no ocuparnos de él, aunque no dejemos de hacerlo. Hay que ser indulgentes con él. "Pero si yo no necesito de vuestros beneficios —piensa Rousseau— lo que yo quiero tener son amigos a los que quiera y que se dejen querer y no unos bienhechores. Tengo sed de amistad, pero se niegan a testimoniármela. No quieren comprender que la amistad y el agradecimiento no pueden cohabitar en mi corazón; que no puedo sino detestar a aquellos que me dispensan sus beneficios. Quiero ser libre; mis amigos no deben lesionar mi libertad; que me den buenos consejos, si así lo quieren, pero que no me gobiernen y sobre todo que no tomen conmigo ese aire de superioridad. Deben ser buenos conmigo y adularme; únicamente esto podría hacerme soportables sus beneficios. Pero se obstinan en quererme hacer feliz a su modo y no al mío; no quieren ver que no estoy hecho como ellos. Que haya un desacuerdo entre ellos y alguno de mis amigos, apenas si piensan en ello un instante; mil distracciones los lleva de inmediato a olvidarlo. Pero yo, que soy un ser solitario, todo el día estaré obsesionado por ese desacuerdo y mi corazón no encontrará un momento de paz; en un día viviré todo

un año de sufrimientos. Nadie sabe ponerse en mi lugar; no quieren ver que soy un ser aparte, sin el carácter, las máximas ni los recursos de los demás y que, por lo tanto, no pueden juzgarme según sus reglas."*

Su situación en la sociedad se le vuelve intolerable. "No me pertenezco sino a medias –piensa él–, la otra mitad es la sociedad para la que no estoy hecho." Era festejado por doquier, en todas partes era bien recibido, acogido como amigo, consentido. Pero eso no le impedía sentir que llevaba una vida en la que su alma no participaba. Poco a poco le toma odio a París. Ya no quiere volver, pues se siente allí sumamente desdichado. ¿Pero adónde ir? En esa hostilidad que resiente por la sociedad y sus formas en sus maneras de pensar y de sentir, tan diferentes de aquellas que comprueba en los demás, allá en París, en su sed de amistad que no llega a calmar porque no encuentra a nadie que la comprenda como él, Rousseau se da cuenta de que él es un extraño entre los hombres. Y las desdichas que pudo sufrir después, en la vida, no contribuyeron sino a aumentar ese sentimiento de desorientación; lo exaltaron hasta el grado de crear en él un verdadero temor de los hombres y la impresión de encontrarse absolutamente solo en el mundo.

Se pregunta por qué no puede vivir entre los hombres. "Quizás –piensa– es porque cuando me entretengo con ellos, no llego a mostrarles que

* En este como en los siguientes casos, las frases entrecomilladas y sin llamada al pie son glosas y no citas del autor. [T.]

tengo ingenio y que, por ese hecho, no llego a ocupar el lugar que me corresponde en la sociedad. Pero no, eso no puede ser. Todo el mundo me busca, hacen más caso de mí que la más absurda de las vanidades no hubiera podido jamás permitirlo. Y no obstante, resiento una especie de asco por los hombres. Debe haber alguna otra razón. Debe haber en mí una nostalgia de libertad que nada puede satisfacer y respecto a la cual ningún honor, ninguna felicidad cuenta para mí. No estaré contento en la sociedad de los hombres –sigue pensando– sino cuando sea yo libre interiormente y no tenga necesidad de ellos." No hay que alejarse jamás de sí mismo; hay que estar siempre totalmente consigo. Todo retrotrae finalmente al hombre hacia sí. Su alma debe liberarse de las cosas. Si encontramos las almas de los demás estrechas y cerradas, hay que evadirse, dejarlos y encontrarnos de nuevo en la soledad. No se puede ser feliz sino a condición de separarse de las cosas y acercarse a su alma. Nada de lo que está fuera del alma puede satisfacerla. El alma no encuentra sobre la tierra nada con qué alimentarse; no puede vivir sino de su sustancia. La felicidad que queremos arrancar a aquello que nos es ajeno es una falsa felicidad. No se le puede descomponer en sentimientos aislados y existiendo por ellos mismos. Una felicidad que se resolviera, por decirlo así, en el alma, como acontecimientos particulares, que no haría sino tocar el alma, rozarla en cierta forma aquí o allá, no sería más que una felicidad aparente y no una felicidad del alma. Tan pronto como el alma está a solas consigo misma, se

regocija en sí, goza de todo el universo, de todo lo que es o promete ser, de toda la belleza que ve por el mundo y de toda aquella que puede soñar en un mundo imaginario. Ella crea en su derredor todo aquello de lo cual tiene nostalgia; sus únicos deseos dan la medida de sus goces. Se encuentra entregada totalmente a la alegría de hundirse en el universo, sin dejarse llevar de sus ensueños sin objeto preciso.

Mientras más avanza en edad, Rousseau se vuelve más solitario. Lanza una mirada hacia atrás sobre su pasado y más lo piensa, más se encuentra él mismo extraño, raro. No para en preguntarse una y otra vez por qué estuvo siempre solo, por qué fue un extraño entre los hombres. "Fui hecho para vivir, y muero sin haber vivido. Durante toda mi vida la gente trató de darle a mi alma y quizás a todos mis pensamientos otra dirección distinta de la que yo perseguía. ¿Qué era para mí la sociedad? Una apariencia sin ninguna realidad, carente de toda verdad; máscaras, espectros, y nada más. No habría sido desdichado como lo fue Robinson, si hubiera vivido solo en una isla desierta. Para un hombre sensible, sin ambición y sin vanidad, es menos cruel y menos difícil vivir solo en un desierto, que solo en medio de sus semejantes. Los hombres se volvieron para mí unos desconocidos, unos extranjeros; ya no existen para mí, pues eso fue lo que ellos mismos quisieron. Estoy solo sobre la tierra, carente ya de hermano, de prójimo, sin más sociedad que yo mismo. Pero yo mismo, desprendido de ellos y de todo, ¿qué soy? Esto es lo que me queda por buscar. Necesito conocer mi verdadera vida, la de mi

alma. Es lo que he tratado desde siempre con un ardor que no pude comprobar en ningún otro hombre. Vi a tanta gente filosofar mucho más fácilmente que yo, pero su propia filosofía le era ajena. No trataban sino ser más eruditos que los demás. Estudiaban el universo para saber cómo estaba ordenado, como si se tratara de una máquina que hubieran visto en alguna parte y que hubiera excitado su curiosidad. Estudiaban la naturaleza humana para poder hablar sabiamente de ella, pero no para conocerla. Querían instruir a los demás, pero no trataban de ver claro en ellos mismos. Lo que quiero saber, es cómo se requiere que yo viva y cuál es el verdadero sentido de mi vida. No estoy hecho como ninguno de aquellos que he encontrado. No creo ser semejante a ningún ser existente. Quizás no soy mejor. En todo caso, soy otro. Pero entonces, ¿por qué la Providencia quiso que naciera entre los hombres, haciéndome de una especie distinta a ellos? Se produce la sensación de ser un habitante de otro planeta, en el cual nada fuera semejante a lo que se encuentra aquí. En esta tierra soy como si fuera un planeta ajeno. Este planeta está habitado por criaturas que ya nada son para mí. Ya todo terminó para mí sobre la tierra. Ya nadie puede causarme ni bien ni mal. Ya no tengo nada que esperar ni temer en este mundo. Todo lo que tuve cerca otrora, se me ha vuelto extraño. La única alegría que me resta aún, es la de conversar con mi alma."

Este es un lado de la naturaleza de Rousseau. Se siente un extraño en el mundo, un extraño entre los hombres, tal cual son ahora. Pero es justamente ese sentimiento de desorientación ante el estado actual de las cosas que lo llevará a concebir otra humanidad. Amaba a los hombres. Toda la desgracia de su vida provino de haber renovado siempre sus tentativas de acercarse a los hombres, de haberse apegado a ellos, para, finalmente, dejarlos y romper con ellos. "Durante toda mi vida he buscado a un hombre y nunca lo encontré", dice él. Mi alma debe tener sed de amor. "Todo mi ser no era sino amor a la humanidad." Fue de esta nostalgia que nació en la imaginación de Rousseau una nueva humanidad. "No pueden ser verdaderos hombres aquellos que veo en mi derredor. Dentro de mi propia alma siento a otro hombre. Siento al hombre tal cual fue, cuando todavía éste pertenecía a la naturaleza y no era el hombre del hombre." La sensación de ser un extraño entre los hombres y la necesidad que tiene de amarlos y de ser amado por ellos, tales son los dos lados de la naturaleza de Rousseau. De este conflicto interno nacerá el nuevo concepto del hombre.

Rousseau parte del sentimiento de que es un extraño entre los hombres. Él mismo, no sabe cómo, vive de esa vida de los demás, que le es odiosa. Esto lo vuelve desgraciado, descontento de sí mismo y de los otros. ¿De dónde surge en él el extrañamiento

de los otros y de su propia vida? Se trata de encontrar las razones por las cuales su alma se encuentra en rebeldía contra los demás y en contra de la vida que él mismo lleva. Eso no puede depender de que los hombres por sí mismos sean malos. Ama a los hombres. Comprueba que a este respecto su corazón estaba en constante oposición con su inteligencia. "Continúo amando a los hombres a pesar mío —escribe—, a pesar de todas las razones que tengo para detestarlos. Se necesita que haya otra razón para la maldad de los hombres. Ellos no lo son por naturaleza." Está convencido de ello, pues constantemente se siente atraído por ellos. Se necesita que les haya llegado algo que nada tiene que ver con su alma. Se necesita que hayan intervenido unas formas, unos medios de existencia artificiales que los haya inducido a llevar, como tuvo la experiencia él mismo, una vida sin alma. Los hombres se crearon una existencia hecha toda de fachadas. La sociedad que lo rodea no es sino un conjunto de hombres artificiales y con pasiones ficticias de las que en vano se buscaría el origen en la naturaleza humana, hombres que viven fuera de sí. Ya no viven sino dentro de la opinión de los demás, y puede decirse que de allí extraen el sentimiento de su propia existencia; preguntando a los otros lo que son, sin atreverse jamás a preguntarse a sí mismos nada sobre ello. No son sino unas máscaras; nada más tienen lo que aparentan y no su ser. En cuanto a lo que el propio hombre es, apenas si se le puede todavía reconocer en cada uno de ellos. Ya no viven, ya no buscan su felicidad sino en la opinión de los

otros. Ya no piensan sino en distinguirse ante sus ojos; el amor propio los devora; se dejan otorgar un rango entre los demás y quieren ser admirados o temidos. Siempre preocupados por la impresión que producen, no quieren apreciar su propio ser sino de acuerdo con lo que de ellos se piense, según el papel que se les da para representarlo. Viven en un constante estado de sujeción los unos frente a los otros, pues son incapaces de disfrutar de otra felicidad que la que se les concede. Han creado desigualdades entre ellos; los unos son ricos, los otros son pobres, unos son los amos, otros los esclavos. Y los amos mismos dependen de sus esclavos, sin los cuales no podrían ser amos, tal como si dependiera de la naturaleza de los hombres el ser pobres o ricos, esclavos o amos. Y fue así como llegaron a poner, en lugar de la verdadera vida, una existencia artificial.

Y como ya no viven sino en la mente de los demás y no saben ya vivir en ellos mismos, se crean una vida ficticia, pensando constantemente en lo que les sucederá, nutriéndose con esperanzas y perspectivas del porvenir, e incapaces de disfrutar del presente, incapaces de realizar en su vida lo que ellos son verdaderamente, de tal modo están ligados mediante mil hilos a lo que ocurre lejos de ellos. Dependen de todo, de los tiempos, de los lugares, de la gente, de las cosas. Todo lo que suceda o llegue a suceder los preocupa. Ellos se extienden sobre la tierra entera. Su vida individual ya no es sino la parte más íntima de ellos mismos. Ya no existen allí donde se encuentran; no existen sino allá, donde no

están. ¿Cómo es que la naturaleza pudo querer que los hombres fuesen arrancados a sí mismos? ¿Todas esas miserias acaso no se deben a esa existencia artificial?

Tienen siempre en los labios grandes palabras de justicia, de ley, de protección recíproca, de sostén de los débiles, de filosofía, de progresos de la razón. Pero ¿qué quieren decir esas palabras? Su silencio, su filosofía, ¿adónde los lleva, pues? Nada más a contradicciones, a la confusión. ¡Como si la diferencia de opiniones no bastara para probar la insuficiencia y la vanidad del espíritu humano! No sabemos nada, nada vemos. Se diría un ejército de ciegos en el universo entero. No vemos el alma de los demás; nos permanece oculta. Ocurre lo mismo con la nuestra, pues no existe ningún espejo del espíritu. Todos nuestros conocimientos nos vienen de los sentidos, cinco sentidos, cinco ventanas, por decirlo así, han sido dadas al alma a través de las cuales ésta debe recibir la luz; pero esas ventanas son unas pequeñas vidrieras opacas. Unos muros gruesos las rodean; habita una casa mal alumbrada, pues los sentidos no nos fueron otorgados para instruirnos, sino tan sólo para que pudiésemos estar en vida; no nos fueron dados para mostrarnos lo que es verdadero y lo que es falso, sino para hacernos ver lo que es útil o nocivo. La ciencia no ha sido hecha para los hombres; hacen mal uso de sus facultades cuando se consagran a ella. Corren tras sus sombras que se les escapan, vanos espectros que oscilan ante sus ojos y creen ver la cadena eterna de todos los seres.

¿Y qué, pues, quieren conocer? Toda la naturaleza pero no ellos mismos, todas las artes, salvo el de ser felices. ¿Qué es lo que todos sus descubrimientos nos han enseñado acerca del sentido de nuestra corta existencia? A fuerza de estudiar al hombre, nos pusimos en estado de no conocerlo. Mientras más conocimientos adquirimos, más perdemos los medios de adquirir el más importante de todos, el del hombre. La ciencia nos sirve únicamente para crearnos un mundo de apariencias en el cual vivimos lejos de nosotros mismos. La verdad que necesitamos debe estar más cerca de nosotros. ¿Qué puede importarnos esto, puesto que asimismo no es digno de llenar el corazón del hombre? Concretémonos a lo que nos incumbe de inmediato y, en nuestra ignorancia, seamos modestos para todo lo demás. Dentro de nosotros mismos, en nuestra alma se encuentra lo que nos es necesario. Lo que queremos saber es cómo debemos vivir, y para ello nos basta entrar en nosotros mismos. En esto consiste la verdadera filosofía. El conocimiento moral, la ciencia de lo que debemos hacer, la llevamos en nosotros mismos. En nosotros está la ley de Dios. Interiorízate, hazte preguntas, deja actuar tus facultades naturales y entonces serás leal, bueno y virtuoso.

Hacer lo que debo, ésa es la verdadera religión. Pero ¿qué han hecho ellos de la verdadera religión? Unos dogmas que nada tienen que ver con la vida de la gente; a los secretos impenetrables que nos rodean aquéllos han agregado absurdas contradicciones, han convertido a la gente vanidosa, intole-

rante, cruel; nos han traído la guerra en lugar de la paz. Ha sido escrito en libelos, con textos en apoyo, lo que debemos creer. ¡Como si fuera necesario remontarnos a los tiempos originarios y examinar, pesar, confrontar, todas las profesías, todas las revelaciones! Todos hacen hablar a Dios a su manera. ¿Qué cosa pueden agregar los hombres a lo que Dios nos dice, cuando lo escuchamos hablar en el interior de nuestra alma? La religión es un sentimiento interno, una experiencia que hacemos en nosotros mismos. Contra esto, ¿qué pueden valer todos los argumentos de los filósofos? Lo que resiente nuestra alma rebasa toda razón. Para nosotros existir es sentir. La facultad de sentir tiene, incuestionablemente, la primacía sobre la inteligencia; tuvimos sentimientos antes de haber tenido pensamientos. La razón deprime al hombre, lo rebaja, mientras que el sentimiento lo eleva y le otorga su verdadero valor. La razón progresa con dificultad, y al alma la sostiene su propio impulso. Somos pequeños por nuestros conocimientos, pero grandes a través de nuestros sentimientos. Poniéndose a prueba, el alma sabe que Dios existe, y yendo hasta lo más profundo de nuestro ser, encuentra la felicidad.

Y es en lo que el alma percibe donde hay que buscar la verdad, y no en los pensamientos que están lejos de nosotros, no en lo que nos es ajeno y susceptible de corrompernos. En su propia alma, los hombres encuentran todo aquello que es necesario para vivir. Millares de seres viven sin saber lo que creemos saber y viven mucho más felices y mejor

que nosotros. No es fuera de nosotros que encontraremos lo que debemos hacer, lo que debemos creer. Es en nosotros mismos donde está nuestra vida, es en nosotros mismos donde debemos extraer los conocimientos necesarios para llevarla a buen término. Todo lo demás nos es ajeno.

Pero ¿qué han hecho los hombres? Se crearon un mundo de apariencias con sus instituciones sociales, con sus ciencias, sus artes, sus dogmas. Y es en ese mundo de las apariencias donde buscan su felicidad. Nadie se preocupa ya por la realidad del alma. Llevan una existencia de fachada y no la verdadera vida, la vida del alma. Esas criaturas, todas concentradas sobre el efecto que pueden producir, ya nada tienen en común con el hombre tal cual es, con el hombre natural. ¿Qué debemos hacer para ver al verdadero hombre, aquel que formó la naturaleza? Tenemos que desenredar lo que conserva de su propio fondo con lo que vino a agregársele. Hay que hacer abstracción de todo lo que le es extraño a su alma y que se dio él mismo. Se requiere remontarnos a la época cuando era aún él mismo, antes de que hubiera creado este mundo de apariencias que es el de las instituciones sociales y la cultura. Se necesita que nos volvamos al estado natural del hombre.

Busquemos al hombre tal cual era en su constitución original. Imaginémoslo antes de que haya entrado al estado social. Aún no interfieren todos esos descubrimientos e inventos por venir. Él se ama a sí mismo, pues debe tener cuidado de su conservación. Así lo quiere la naturaleza. El senti-

miento que lo domina es el amor. Así pues, no es sino dulzura y benevolencia. Todos los sentimientos de odio no le llegaron sino más tarde, por decirlo así, a través de la deducción. No forman parte de su naturaleza, de su alma. Fue tan sólo cuando empezó a compararse a los demás y a ver en ellos a unos rivales; cuando quedó incapacitado para apreciarse más que en función de los demás, cuando el amor que tenía por sí mismo se transformó en amor propio. Fue entonces, cuando tratando de ponerse más arriba de los otros, se convirtió en la presa de todas las malas pasiones, y la envidia, el odio, la malquerencia se apoderaron de él. Es esa necesidad de atribuirse mayor importancia que cualquier otro hombre, esa necesidad relativa y artificial que llevó a los hombres a ocasionarse todo el mal que se hacen mutuamente. El hombre natural, por el contrario, vive para sí mismo y no como el hombre sociable que no vive sino para lo externo y no existe ya más sino dentro de la opinión de los demás. Como es el único en observarse, como es su propio juez, no conoce todos los sentimientos odiosos que pueden tan sólo nacer cuando se compara a los otros. No conoce sino las alegrías que encuentra en sí mismo y no todas aquellas que buscamos fuera de nosotros. No conoce las grandes instituciones culturales que los hombres crearon para tratar de ser felices y divertirse. Vive en absoluto entregado a la alegría de ser él mismo, y existir sin preocuparse de lo que piensan de él los otros y sin pensar demasiado en el porvenir. Es así como viven los hombres en estado de

naturaleza, independientes los unos de los otros. No hacen diferencia alguna entre ellos. Cada quien lleva su propia existencia y todos son iguales entre sí. Y puesto que el amor es un sentimiento innato en el hombre, es bueno y compasivo. Se deja ir a los verdaderos instintos de la naturaleza y como esos instintos no pueden ser sino buenos, él mismo lo es. Pues todo lo malo es exterior al alma, es lo que le llega de fuera. Y la razón es, precisamente, que el hombre se creó una existencia extraña al alma, que ya no sabe vivir sino bajo la mirada de los otros y presa de los pensamientos que nada tienen que ver con el alma. Lo que volvió a los hombres malvados y desdichados es que quisieron salir de su estado natural. Esto es lo que llamamos progreso; es lo que enajenó a los hombres de sí mismos.

Para darse cuenta de ello basta seguir el desarrollo de la humanidad. Rousseau muestra en qué forma nació la propiedad, la noción de lo tuyo y lo mío; cómo poco a poco, los hombres se dividieron en pobres y ricos, "un puñado de gente repleta de superfluidades, mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario".[1] Describe cómo los hombres, que, en estado originario, vivían para ellos mismos y eran iguales, entraron en la dependencia los unos de los otros. Las relaciones sociales más diversas, los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas han producido en la constitución original del hombre, lo volvieron incognoscible e hicieron de él una criatura supuesta. El niño, el

[1] *De la desigualdad entre los hombres.*

hombre, es naturalmente bueno. ¿Por qué los hombres son malos? Hay que hacer la historia del género humano para descubrir el origen de todo el mal, mostrar en qué forma el mal y el error, que nada tienen en común con su naturaleza, se introdujeron del exterior y poco a poco la transformaron. Se trata de probar que, con tal de que nada extraño penetre en su alma, el hombre sigue siendo bueno, que todo el mal le provino del exterior. En fin, hay que demostrar que únicamente una educación negativa puede impedir al mal penetrar en el corazón humano, conservar al hombre su bondad original y asegurar al alma su vida natural, que ella es la única legítima y que toda educación positiva, cualesquiera que sea, debe fatalmente fallar en su finalidad.

La libertad civil o contractual

Podemos pues imaginarnos a un educador al cual le fuese confiado un niño desde su primera juventud y que lo educara al abrigo del mundo, apartando de él todo lo extraño a su naturaleza y logrando así salvaguardar en él al hombre verdadero, al hombre formado tal como la naturaleza lo formó. Pero no se trata aquí sino de la influencia que puede tenerse sobre una vida particular. Pues los hombres viven en sociedad. ¿Cómo podríanse transformar las instituciones sociales de manera que se les liberara de todas las miserias inherentes a una existencia en comunidad? No puede tratarse de restablecer el esta-

do de naturaleza, la edad de la inocencia y de la igualdad. Resulta imposible. Por otra parte, no hay compromiso posible entre el estado social y el estado de naturaleza. ¿Qué hay que hacer pues?

Todo el mal de la sociedad proviene de que unos dependen de otros. Ya no hay más que amos y esclavos que se corrompen mutuamente. Cada quien lleva una existencia en función de los demás, una existencia contra natura. Pero ¿cómo proceder para que la sociedad se mantenga y sus miembros conserven allí su libertad? Esto no es posible sino cuando, a la voluntad del hombre, se sustituya una voluntad impersonal, la de la ley. Si las leyes pudieran tener una firmeza y una coherencia internas, que ninguna potencia humana fuese capaz de desquiciar, los hombres que estuviesen sometidos a ellas ya no vivirían bajo la dependencia de sus semejantes, sino únicamente en la de las cosas, entonces asimilable a aquélla dentro de la cual viven bajo las leyes de la naturaleza.

El problema político consiste pues en encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima de los hombres. Pues desde que la ley depende de los hombres, ya no hay sino esclavos y amos. El Estado mismo se desagrega y la peor de las leyes vale aún más que el mejor de los amos. Pero desde el momento en que únicamente reina la Ley, todos obedecen y nadie manda. El pueblo es entonces libre. Obedece, pero no sirve. Obedece a la ley y nada más que a la ley, y es en virtud de la ley que ya no obedece a los hombres.

Pero ¿quién hará la ley? ¿Quién estatuirá como

legislador sobre la comunidad? No puede ser un solo hombre, pues eso sería hacer caer de nuevo al pueblo bajo la dominación de un particular, de un individuo que persigue unos intereses personales, forzosamente opuestos a los de la comunidad. Únicamente el pueblo entero puede estatuir sobre sí mismo, únicamente la voluntad general puede dictar las leyes, la voluntad general que, impersonal por su naturaleza, no puede querer sino lo que está en el interés de todos.

Pero ¿qué es lo que obliga al individuo a plegarse a la voluntad general? No puede haber sido constreñido por la violencia, pues entonces no estaría unido. No puede comprometerse a concertar un contrato con otros, sino por su propio deseo. Y todavía se requeriría que la otra parte no fuese una persona; sería ponerse bajo la dependencia de un sólo hombre, enajenar su libertad, convertirse en el esclavo de un amo. La totalidad de los miembros de una sociedad se compromete mutuamente; cada quien se ha dado a todos, y entregándose a todos no se dio sino a la comunidad y no a un particular. Mediante esta asociación de individuos, que originalmente vivían dispersos y cada uno para sí, se forma, bajo la fe de un pacto concertado en común, un yo colectivo, una voluntad general. El individuo forma parte integrante de dicha comunidad, su voluntad y la voluntad general son una y la misma voluntad. Obedeciendo a la voluntad general, no se hace sino obedecerse a sí mismo. Por su propio deseo se comprometió frente a la comunidad, se volvió uno de sus miembros y puesto que su voluntad forma parte

de la voluntad general, colaboró para las leyes a las cuales obedece.

Así es como queda resuelto el problema de la libertad del individuo dentro de un Estado; puede vivir sin plegarse a la voluntad de otros particulares. Su adhesión a la comunidad es libre; concertando un contrato con el Estado, no hizo uso más que de su libertad, a la cual, por el hecho de haber consentido en un convenio, no podría lesionar. Y puesto que el individuo, al convertirse en miembro de un Estado, no cede ante lo arbitrario de una voluntad particular, sino a una potencia impersonal, es decir a la ley, no da servicio a intereses privados. Participando él mismo del poder legislativo, se vuelve solidario de la voluntad general, y poco importa si en el momento de votar una ley, se encuentre con la mayoría o la minoría. Esta voluntad general se refiere, por su naturaleza, a lo que concierne a todos los miembros del Estado; ello implica de por sí que el individuo no podrá en semejante materia tomar decisiones por su propia iniciativa, sino únicamente en cuanto parte indivisible del gran todo. El individuo pues, sigue siendo libre. Pero la libertad de que disfruta ya no es la de un hombre que vive para sí y haciendo únicamente lo que le place. Es una nueva libertad que consiste en no obedecer sino a la ley, a plegarse a la voluntad general y jamás a una voluntad particular. Se trata, en una palabra, de la *libertad civil o contractual.* Así es como nace un organismo colectivo, una voluntad general, un todo social dotado de alma.

Comienza entonces una existencia muy distinta

para el hombre. Si hasta aquí el individuo no había mirado más que por sí mismo y había sido un todo perfecto y solidario, se transforma ahora en parte de un todo mayor del que recibe en cierta forma su vida y su ser. "Aquel que dentro del orden civil quiere conservar la primacía de sus sentimientos de la naturaleza, no sabe ya lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes, no será jamás ni hombre ni ciudadano; ya no servirá ni para él ni para los demás. Será un hombre de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués; no será nada."[2] Esta oposición entre nuestros deberes y nuestras inclinaciones es lo que hace la desgracia de la humanidad, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano. El hombre no puede desdoblarse; se requiere que viva, o para él mismo o para el Estado. Si se divide entre los dos, estará siempre en conflicto consigo mismo, siempre desgarrado interiormente.

Pero para vivir dentro del orden social, se necesita una muy distinta actitud moral. Dentro del orden natural, el hombre vivía para sí mismo; vivía de la vida de su alma; era bueno sin saberlo, sin quererlo. Dentro del orden civil por el contrario, cambia su manera de ser. Se desarrolla en él una nueva especie de bondad, apropiada a su nueva situación. Al ser bueno, se convierte en un ser moral; se siente dueño de sí, cumple con sus deberes y actúa en toda eventualidad según lo que le dicte su

2 *Emilio o de la educación*, lib. I.

conciencia. Se requiere que haya un código moral en el Estado, una especie de profesión de fe civil que exprese, bajo una forma positiva, el nuevo evangelio, unas máximas sobre las cuales descanse el Estado, una especie de catecismo del ciudadano. Todas sus inclinaciones, todo su ser, deben tender a hacer de él un miembro del gran todo. Y dentro de esta manera de ser, volverá a encontrar su unidad; será bueno y será feliz. La felicidad de cada particular será la de una colectividad. Los particulares no existen sino para y por la comunidad. Las buenas instituciones sociales son aquellas que sacan completamente al hombre de lo que era por su naturaleza, que le arrebatan su existencia absoluta para darle otra relativa, que transporta su yo dentro del todo indivisible y común, en el yo de la colectividad. Cada quien deberá encontrar la unidad, ya no en sí mismo, sino en la cosa pública, no sentirse a sí mismo sino en la medida de aquello que forma parte. Por ello cada particular debe constantemente depender del todo; ningún puesto, ninguna función podrán ser cumplidos sin la sanción del Estado. No dejará cada quien de ser consciente de lo que piensa de él la opinión pública; no podrá hacer nada, ni adquirir nada, ni llegar a nada sin ella. Será entonces cuando reine en la comunidad ese impulso común, esa embriaguez patriótica que únicamente pueden elevar al hombre por arriba de sí mismo y sin los cuales la libertad no es sino una palabra vana. Desde la primera juventud, la educación debe enseñar a los hombres a considerar la individualidad únicamente en función de la colectividad y su propia

existencia, en relación al todo. Se requiere que, en cierta forma, lleguen a identificarse con la cosa pública, a amarla con el amor que el hombre aislado no sentía sino para sí, a mantener constantemente su alma al nivel de ese amor. Y este amor a la patria es el que colmará entonces toda la existencia del ciudadano, ya no verá más que la patria, ya no vivirá sino para ella. Tan pronto como esté solo, ya no es nada; sin patria, ya no es él mismo. Se necesita pues buscar instituir un Estado, de manera que cada ciudadano esté constantemente preocupado por él y no deje de vigilarlo. Ya no le está permitido al hombre aislarse; su amor debe extenderse a todos los demás; cada quien ya no se ama ni se ve sino a través de los otros. Hay que organizar fiestas públicas. Una emoción indecible, una especie de embriaguez se apodera entonces de todos. La paz y el entendimiento reinan en los corazones. Todos son amigos, todos son hermanos. Cada quien se regocija con la alegría de los demás, se siente unido a los otros mediante la alegría.

Rousseau crea así dos tipos de hombres, representando cada uno un ideal. Por una parte el hombre natural, el hombre tal cual lo formó la naturaleza; el cual no vive sino para sí mismo y cultiva su alma; por otra parte, el hombre civil cuyo "yo" se funde en el gran "yo" de una comunidad y cuyos sentimientos, pensamientos y acciones, la existencia entera, están centradas en la vida de su pueblo. Los dos conceptos nacieron de una misma repulsión por la vida de los hombres, tal cual ocurría en sus

tiempos. ¡Cuánta miseria es la nuestra! Siempre jaloneados en un sentido por nuestra alma y del otro lado por los hombres, nuestros impulsos siempre contradictorios no nos dejan jamás un rato de recogimiento. Acabamos por volvernos extraños a nosotros mismos, aunque permanezcámoslo para los demás y terminamos así nuestra vida sin llegar a ponernos de acuerdo, aunque no fuese sino con nosotros mismos. Y como no supimos vivir, morimos sin haber vivido. ¿Cómo entonces no preguntarse en qué puede consistir realmente la verdadera naturaleza del hombre? El hombre nació bueno y amante. ¿Por qué hubo necesidad de que fuera malo? ¿Cómo puede ser que el alma del hombre sea amorosa por naturaleza y que los hombres se detesten entre sí? El alma es todo amor. ¿De dónde proviene que no encuentra nada que amar? "Durante toda mi vida tuve sed de amor y de amistad —piensa Rousseau— y no encontré a ningún hombre, ningún alma humana. Era yo el más amante de los hombres. Pero se las arreglaron de manera a que yo viva solitario en medio de la multitud. Jamás he conocido un sentimiento odioso; la envidia y la venganza nunca habitaron en mi corazón. Cuando era niño deseaba ser amado de todos los que me rodeaban y más tarde ese deseo tomó poco a poco las proporciones de una pasión. Ya adolescente, mi alma estaba poblada por los seres amados, tales como solamente puede crearlos la imaginación y cada uno de mis amores no hacía sino embellecer al contacto de otras criaturas caras a mi alma. Toda la desgracia de mi vida proviene de aquella necesi-

dad de ser amado que, desde mi infancia, devoró mi corazón. Vivía asediado por esas visiones; no cesaba de reunir en torno mío unos seres quiméricos cuyo encanto percibía. Pasaba mi tiempo presa de una deliciosa embriaguez. La dulce quimera de la amistad causó el dolor de mi vida."

Y como no encuentra entre los hombres a quién amar, se pone a crear unos nuevos. Se remonta a tiempos lejanos cuando los hombres fueron buenos y amantes, o bien se imagina nuevas formas de asociaciones dentro de las cuales los hombres sin excepción se hallarían unidos por sentimientos comunes. "Amo demasiado a los hombres. . . Y porque los quiero, es que les huyo", escribe a M. de Malesherbes. "Los amo a todos. No tengo necesidad de escoger entre ellos a mis amigos particulares". Trata de olvidar lo que es la gente imaginándose lo que podría ser. Un ensueño de Edad de Oro, donde los hombres siguen siendo buenos y se pertenecen. Se imagina al hombre natural. Dentro de lo que se siente ser en realidad, lejos de todo lo que lo rodea, de todo lo que se prendió en él, en sí mismo; cuando retorna a sí mismo, encuentra de nuevo al hombre verdadero, tal como la naturaleza lo formó. Vuelve a encontrar su alma, viviendo su propia vida, lejos de los otros, replegada sobre sí misma, amándose ella misma. Y como así ocurre, no puede sino extender su amor sobre todo lo que lo rodea. Se derrama sobre el universo entero. Vagabundea y pierde su tiempo por el mundo; se pierde en el infinito, se siente ser uno con el todo, con la naturaleza. Presa de indecible éxtasis, entra en el gran orden del que

forman parte las criaturas. La naturaleza reviste entonces para él las más bellas formas; todo se le aparece bajo los más vivos colores. Ama todo y está en comunión con todo. Habla con las plantas, porque el hombre no puede hablar con los hombres; se crea amigos con los cuales sueña y vive con ellos en un mundo ideal, donde todos los hombres nacieron amorosos. Reemplaza con bellas imágenes la felicidad que ya no le es accesible en la sociedad en que vive. Tal es el mundo que se construye. Se requeriría que ese éxtasis que nos permite rebasarnos pudiera durar por siempre y animar nuestra vida entera. Nos sentiríamos entonces libres y felices. El hombre no vuelve a encontrar la felicidad sino cuando se adentra en sí mismo, cuando vive la vida de su alma y vuelve a ser lo que era en el origen. Ésta es para Rousseau una manera de vivir, la manera de vivir del hombre natural, que cada uno de nosotros puede aún volver a encontrar cuando, replegado sobre sí mismo, lejos de todo lo que la sociedad le antepone como extraño, vive una vida de eremita.

Pero, junto a esta forma de existencia, podría también imaginarse otra, la de una humanidad nueva, donde los hombres vivieran juntos, sin odios ni envidias, sin comportarse los unos frente a los otros como extraños o enemigos, sino al contrario, como amigos, como hermanos. Pero eso no es posible sino cuando el individuo se entrega totalmente al yo colectivo, si renuncia a sí mismo y vuelve a encontrarse en el alma de la comunidad. Ya no puede entonces ser feliz más que en la felicidad de

todos. Toda su vida queda dominada por la pasión del bien público; nunca es tan feliz como cuando puede asistir a una fiesta donde el pueblo entero se encuentra reunido y forma parte de la alegría.

Estos dos son los géneros de vida que imagina Rousseau. Por un lado, el alma se retira en sí misma y lleva su propia vida en la naturaleza; por el otro, se pierde dentro de la vida de un pueblo, se entrega totalmente al ser moral que forma la comunidad. Las dos soluciones del conflicto del cual era presa, nacieron de un mismo espíritu de oposición. El alma no ve en derredor de ella sino máscaras. Unas existencias de fachada; no encuentra a nadie a quien amar, sino personas extrañas a sí mismas y a los demás. Busca entonces su felicidad en sí misma, o bien sueña con una nueva unidad que volvería a encontrar a la humanidad dentro de formas de vida colectiva aún desconocidas, una unidad de la cual podría formar parte hasta el total olvido de sí misma. En los dos casos hay que remontarse a un mismo sentimiento, la necesidad de amar y de ser amado. Rousseau vive este sentimiento en sí mismo, lo extiende sobre lo que lo rodea, sobre la naturaleza entera. O bien trata de compartirlo con todos los hombres entregándose a los demás y ya no se siente ser un extraño entre ellos.

Se comprende así cómo Rousseau a la vez pudo inspirar a los románticos y ser llevado hasta las nubes por el pueblo de la Revolución, que le erigió monumentos y no dejó de celebrarlo y rendirle homenajes en todas sus grandes fiestas. El nuevo valor inherente al hombre en cuanto tal, en todo lo

que percibe y el ideal revolucionario del ciudadano, tuvieron su origen en un mismo sentimiento.

Para comprender la influencia revolucionaria que ejerció Rousseau hay que partir del malestar que resentía en los medios literarios de París. Todos los demás pensadores de la época pertenecen, en algún sentido, a la sociedad, viven de su vida intelectual y se sienten solidarios de su esfera de cultura; allí actúan y esto aun cuando su acción tiene un carácter polémico. Por otra parte, esta solidaridad no es puramente externa; la manera que tienen de entregarse, de presentarse, está condicionada por el ambiente social dentro del cual viven. Así pues, no podían sino volverse extraños para los hombres de la Revolución francesa. Pronto se les considera como pertenecientes a "la buena compañía del Antiguo Régimen". Ya no se comprende su manera espiritual de deslizarse sobre las cosas. Su personalidad no puede servir de ideal y no representan al hombre nuevo que crea la Revolución. Montesquieu es un funcionario de la justicia bajo el Antiguo Régimen. Voltaire el favorito de los soberanos y todos los demás conservaron las maneras de ser de la buena sociedad, de esa aristocracia que hay que destruir. Pero, los que se aprestan para tomar el poder, ¿en dónde van a encontrar a su hombre? Será Rousseau a quien el pueblo quiere, Rousseau que sufre con esa sociedad actual, que se siente en oposición contra todo lo que le rodea. Ya era de los nuestros, desde su tiempo, piensa el pueblo de la Revolución. Somos, realizamos todo lo que él quería y a lo que aspiraba, somos sus semejantes, sus iguales.

Y hasta cierto punto el pueblo tiene razón. Pero si Rousseau se sentía incómodo en los salones de París, no era –o por lo menos en primer lugar– por el hecho de que él fuera un demócrata perteneciente al pueblo. Era ante todo, y por sus orígenes, un extranjero, y se sentía como tal. Y sin embargo debía su formación intelectual a la literatura francesa, al desarrollo tomado por el espíritu francés; era de cultura francesa. Si el malestar que sentía en la sociedad parisiense llegó hasta el paroxismo, fue precisamente, por otra parte, porque era francés por sus tradiciones espirituales y, al mismo tiempo, un extraño por sus tradiciones morales y políticas así como, sin duda, por su manera de sentir. Y esa desorientación, ese sufrimiento de ser otro, de no encontrar contacto humano, fue lo que lo acercó al pueblo de la Revolución. Ese sentimiento que, en Rousseau, provenía de sus orígenes y de una sensibilidad muy particular fue interpretado durante la Revolución como la conciencia de pertenecer a otra clase social. Obedecer a otras leyes morales, en una palabra, de ser del pueblo. Por sus teorías y su personalidad, Rousseau ofrece la posibilidad de crear una oposición de principio a todo el pasado, la posibilidad de concebir un hombre de otra época, en cierta forma, de otro mundo.

La fe en la bondad del alma y la idea de igualdad

Tratemos de comprender mejor lo que Rousseau percibe en París, lo que lo atrae y lo que lo rechaza. En *La nueva Eloísa* describe a un suizo llegando a París. El caballero de Saint-Preux no ve sino larvas y espectros por doquier. Apenas si se les percibe. ¿Se les quiere asir? Ya desaparecieron. Es un caos en el cual se siente espantosamente solo. Su alma quisiera difundirse, pero sólo encuentra barreras. Su corazón quisiera hablar, pero siente que nadie lo escucharía. Quisiera contestar a lo que se le dice, pero no se le dice nada que lo conmueva. Por todos lados ve sólo una apariencia de sentimientos. La vida de ellos es como su teatro. Con excepción de Racine, no conocen el "yo" en sus piezas. No saben expresar sus sentimientos más que con un "se dice que", mediante máximas generales.

Pero, por otra parte, ¿en dónde podrían comprender a Rousseau sino en París? Es en París, únicamente, donde se encuentra la delicadeza de sentimiento, el tacto que se requiere para comprender todas las finuras del corazón que contiene una novela como *La nueva Eloísa*. Es en París, únicamente donde se puede aprehender el sentido oculto de lo que él mismo no quiso, sino indistintamente, que fuere presentido, lo que pudo expresar de original y otorga un valor a sus paradojas; es en París únicamente donde se tiene un alma lo bastante sensible para percibir las formas de los sentimientos individuales con los que las cosas llegan a sentirse,

donde se tiene un sentido lo bastante agudo de las diferencias como para ser consciente de todos los matices de sentimientos, de todos los matices de la vida del alma, y esto a tal punto que el lector puede modificarlas por sí mismo, y manifestarlas bajo otros aspectos.

Y no obstante, aunque ellos así lo comprenden, los parisienses permanecen lejos de él; no puede encontrar en ellos los sentimientos que él mismo percibe. Tal es la doble actitud que asume frente a la cultura parisiense. También tiene esta doble actitud respecto a Francia. Él sigue siendo suizo. Su corazón está en Ginebra, donde hay todavía en los tiempos modernos hombres dignos de la Antigüedad. No cesa de escribir. Debido a sus orígenes, es enemigo del despotismo, republicano irreductible, y sin embargo, no puede impedirse a sí mismo tener una predilección hacia los franceses, por esa nación que encuentra servil, por un gobierno que sus opiniones le impiden aceptar.

Es así como Rousseau, por el arte de comprender todo, por las posibilidades que ofrece el espíritu de agudeza a fin de expresar hasta los más mínimos movimientos del alma, vive en medio de la cultura francesa, atraído por las condiciones espirituales y literarias a las que éstas pertenecen; pero, por otra parte, se siente rechazado por las condiciones sociales y políticas bajo las cuales viven los franceses, por su estilización extrema, por la distancia que guardan frente a lo que ellos perciben o lo que los demás sienten. Y es el sufrimiento que le causa esta constante oscilación entre sus sentimientos lo que

en él da nacimiento a la idea del hombre nuevo, idea de dar al hombre una conciencia nueva de su valor en cuanto tal.

Lo que lo atrae en los franceses es su necesidad de ponerse al frente, de figurar en la sociedad. Cada quien quiere singularizarse, adoptar un cierto estilo en su manera de pensar y de expresarse, de confeccionarse, en cierta forma, un giro mental, encontrar en sus relaciones con los demás "una manera" muy suya de ver las cosas, jugar un papel en el conjunto de la sociedad intelectual, concebida en cierto modo como un teatro.

Rousseau ve primero esta estilización como sociólogo. Dicha manera de vivir representando unos y otros, de crearse una silueta, no es más que una actitud que la gente adopta a fin de crearse una distancia entre sí. Cada quien tiene conciencia de ser un objeto de atención para los demás y, por otra parte, sólo les deja ver aquello que esté de acuerdo con la imagen que desea darles de sí mismo. Pero este comportamiento no es puramente externo. No se trata nada más de hacerse una imagen en la sociedad, se trata de modelar su alma según ciertos principios de valor. El hombre sólo obtiene un valor a condición de hacer algo por sí mismo, de modelarse en cierta forma un carácter. Y puesto que se crea a sí mismo, se le puede juzgar según ciertos principios de valor de orden estético o moral. ¿Qué ocurre entonces con las diferencias de valores creados por la naturaleza?

Basta pensar en los héroes de Corneille. Son grandes porque a cada instante realizan el ideal de la

generosidad; porque, durante los momentos trágicos de la vida, se construyen un alma magnánima, según los principios de la razón soberana. Es ésta la que da forma al alma, la que le da su valor y su grandeza. Al lado de esos héroes, los demás personajes no son sino almitas indignas de figurar en la tragedia. El alma misma no se concibe sino como un conjunto de pasiones. Poco importa cómo quede evaluada cada una de esas pasiones. El alma, con la abundancia de sus pasiones, ya no es más que el campo de acción de la razón, una cosa a la cual únicamente ésta puede otorgar una unidad sin adquirir su valor moral más que por el hecho de haber sido formada por la razón.

Pero si primero se había creído en la soberanía de la razón, capaz de formar las almas, esta creencia hubo de desaparecer. Y puesto que la pasión es lo dominante en el alma, lo que ésta percibe va a adquirir una nueva importancia, el valor trágico que le dará Racine. Eso no impide que el principio de evaluación siga siendo el mismo; es el alma la que resiste a la razón; ésta se halla comprometida en una lucha trágica con el alma. Así es como concebimos ahora las cosas. Y dentro de esta manera de ver, el alma se vuelve cada vez más caótica; pierde todo su sentido, precisamente porque no sabría dejarse modelar por la razón en un todo coherente.

Tal es la concepción antropológica del siglo, que Voltaire llama "el gran siglo", de ese siglo que sin cesar se plantea el problema de la formación del alma según unos grandes y sencillos principios, y para el cual el alma no puede ser sino magnánima.

El siglo XVIII, por el contrario, gravita en torno a la multiplicidad de las formas que el alma puede tomar. Ya no es la razón por un lado y la pasión por el otro; ya no es el hombre heroico sino el desarrollo, la convergencia de una serie de movimientos del alma, la inteligencia que interviene en uno u otro caso, el hombre que hace de sí mismo un todo diferenciado, accesible en cierta forma al intelecto y revistiendo formas diversas. O bien, más tarde, es la estilización uniforme del hombre, dirigiendo sus sentimientos y sus pensamientos hacia grandes metas humanitarias, transformando la gran pasión del siglo XVIII en una actividad que tiende hacia el bien de la humanidad.

Pero en ambos casos la concepción antropológica permanece la misma: se quiere dar al alma un valor, un carácter. Y esto es lo que Rousseau no sabría admitir. Lo que tiene para él valor es el alma en su vida propia, el alma tal cual la hizo la naturaleza; en sí es buena. Todas esas formaciones del alma no son más que productos artificiales que no sabrían otorgarle valor alguno. La verdadera vida del alma y no lo que los hombres han hecho de ella es lo que se trata de ver y expresar. La única meta del alma debe ser la de vivir su propia vida. Es a lo que debe tender toda educación y no hacia una transformación del hombre según los principios racionales de valor. Rousseau mismo fue víctima de esta manera de ver. ¿Acaso no se requería que él fuese algo, que se diese en representación? ¿El enemigo de la sociedad? Sea. Eso podría comprenderse. "Pero no soy más que un hombre simple, un hombre bueno, tal

como la naturaleza me hizo." Y esto es lo que nadie quiere comprender.

Hay dos maneras distintas de vivir. O bien, tú puedes hacer de ti algo grande y bello, poniendo orden y claridad en tu alma, preguntándote a cada instante si lo que sientes y lo que piensas es generoso y corresponde a tu ideal; y hasta puedes así jugar un papel en la sociedad y tener un destino determinado y contribuir al progreso de la humanidad. O bien, puedes abandonarte a tu alma, preguntarle qué cosa es, vivir de su vida y entonces serás feliz. Lo que el alma percibe en su autenticidad, en su realidad, he ahí el valor más acabado. Tus sentimientos se hallan en ti; ellos te elevan y te conducen. Creen en tu alma. Los demás se ilusionan porque creen poder intervenir en la formación de su alma; con sus grandes gestos sólo pueden dar al alma una existencia aparente; no hacen más que falsear lo que son, persiguiendo lo que creen que deben ser. Vive con la propia vida de tu alma, lejos de todas las deformaciones que quieren imponer los hombres.

Así el alma adquiere un nuevo valor. Y Rousseau ejerció en esto una firme influencia sobre las generaciones siguientes. Parece que podemos confesarnos todo lo que ocurre de salvaje, de confuso, de disperso dentro de nuestra alma. Y poco a poco ya no nos preguntamos si lo que representamos obtiene del exterior un valor por el hecho de que aparece así un hombre más perfecto o simplemente un hombre más notable; sin embargo, atribuimos un valor a aquello que representamos en la medida en que el

alma se expresa más perfectamente. Toda la riqueza de los acontecimientos vividos, en el significado propio de cada uno, la impresión directa producida sobre el alma por las cosas, sin que tengan que pasar primero por una interpretación intelectual, una extrema sensibilidad para discernir todo aquello que el alma no expresa de una manera auténtica e inmediata, un abandono de todo el ser a sus sentimientos, a toda la plenitud de sus dolores y de sus alegrías, tales son los datos que explican la influencia que tuvo Rousseau sobre la literatura romántica.

En cuanto a la influencia que ejerció sobre la filosofía de la Revolución francesa, la forma en que Rousseau concibió al hombre, se explica de otro modo. Si se considera el alma como existiendo en sí y desprendida de toda relación con los hombres y las cosas, damos así un nuevo valor a lo que ocurre dentro del alma misma. Y transfiriendo entonces esa noción sobre el ser humano, éste es considerado como desprendido de toda sociedad, como existiendo en sí. Así, adquiere un valor por sí mismo, un valor independiente de toda sociedad. Ya no es la sociedad la que determina su valor, según la relación que mantenga con ella, según el rango que ocupa o la función que ejerza. El hombre porta en sí mismo su valor. A los ojos de los demás hombres, es campesino, artesano, ministro. Así lo quiere la sociedad. Pero esto es sólo una existencia aparente, es decir social. Pues, por sí mismo, el individuo es un alma que vive su propia vida y con un valor que le es propio. De este modo, la experiencia interior de lo que constituye la esencia del hombre y la im-

portancia que le dio Rousseau, lleva, por una parte, a nuevas formas de expresión artística, y por la otra, a una nueva toma de conciencia de sí, en relación con la sociedad. "Soy un hombre por mi naturaleza, soy el hombre que llega a tener conciencia de sí mismo, el hombre para quien la vida es el dato primero, un dato naturalmente bueno, el hombre natural". Desde ese punto de vista, las consecuencias revolucionarias son claras. El hombre que ha adquirido semejante conciencia de sí, de su valor en cuanto hombre, independientemente de todo vínculo con la sociedad, no puede sino negar el orden social actual y oponérsele. Y lo que opone a la sociedad no es una mera abstracción. Por sí mismo ha sabido lo que es ser hombre. Se representó bajo unos rasgos concretos de hombre natural, tal cual era antes que cualquier vínculo social. Y puesto que así es, el valor esencial del hombre no puede estar determinado por la sociedad. El hombre lleva en sí su propio valor. La sociedad no hace más que otorgarle los valores propios del ciudadano. Hasta aquí, no es cuestión para Rousseau, sino el hombre natural. El estado social es todavía para él un estado contranatural. El aspecto de las relaciones entre el hombre natural y el hombre civil será uno de los problemas que se planteará la filosofía de la Revolución francesa. Numerosos serán aquellos que no querrán reconocer que existe una oposición entre el estado natural y el estado civil y que no verán en este último sino el complemento del primero. Pero entonces todo el problema consiste en realizar, en el seno de la sociedad, el valor

propio del hombre. El hombre, tal como ha sido creado por la naturaleza, debe ser el dato primero y la tarea consistirá en edificar una nueva sociedad, partiendo del valor absoluto que hay que vincular al hombre como tal, al hombre, sin más.

Se comprende sin dificultad las consecuencias democráticas que puede acarrear este punto de vista, así como el contraste que forma con el de la filosofía del Siglo de las Luces. En el siglo XVIII se crea la tragedia, inspirada de la historia romana y de las máximas estoicas, de los héroes que no pierden jamás el dominio de sí mismos. Los hombres nacidos para dominar son reyes. Los demás hombres, por el contrario, se dejan llevar por sus instintos; viven de la vida cotidiana y a lo más sirven como comparsas en la gran tragedia. O bien, se persigue el ideal humanista de los sabios. El hombre en boga es el erudito, el hombre culto, el hombre de buen gusto. Estamos en la época de los sabios, de los artistas, de los libres cultivadores del arte. Esta preocupación de buen gusto, por otro lado, sigue desarrollándose en el transcurso del siglo XVIII. Al lado de su actividad polémica, de su lucha contra el Infame, Voltaire está constantemente preocupado por los problemas del buen gusto. Por el contrario, el ideal de una erudición polihistórica pierde su importancia. Queda remplazado por el del hombre esclarecido que, haciendo uso de su espíritu crítico, sabe encontrarse a la vez en las grandes cuestiones y en las diversas situaciones de la vida, el hombre capaz de reflexionar y de pensar. Él se crea así un nuevo orden de valor entre los hombres. Y,

poco a poco, el ideal ya no es el gran erudito o el gran pensador solitario, es la masa, son los millares de hombres en los cuales hay que despertar la facultad de pensamiento. Éste es el atributo de todos los hombres. Las consecuencias que hay que extraer de semejante punto de vista sólo pueden ser revolucionarias. El rango ocupado por los individuos sociales no corresponde ya a su grado de inteligencia.

Así se llega a la noción de una democracia fundada sobre las capacidades. Si la inteligencia es la que debe reinar, hay que ir a buscarla allí donde se encuentre y dar a cada quien la posibilidad de acceder a todas las carreras. Además, hay que admitir, en principio, que el pueblo tome por sí mismo las decisiones que le conciernen en el terreno público. Derecho del pueblo de disponer de sí mismo, libre desarrollo de todas las fuerzas en materia económica, científica y política; libertad para cada quien de disponer de su propia vida y de pensar lo que le dé la gana. Todo esto forma parte de las consecuencias a las cuales la filosofía del Siglo de las Luces conduce. Pero los filósofos del siglo XVIII, aun allí donde tienden hacia soluciones democráticas, no llegan hasta el final de su pensamiento; se retrotraen siempre a una idea de selección entre los hombres, a un orden social determinado por el grado de competencia entre los hombres que la época ha dispuesto. Parten de una noción aristocrática de valor, no de un valor común a todos los individuos.

Rousseau se erige en contra de todas esas jerarquías de valores. No es que no conozca, él también, la actitud heroica del alma, el hombre virtuoso,

aquellos ilustres ejemplos de Plutarco. Pero este dominio de sí, esta virtud no es sino un producto de la vida en sociedad; proviene de la necesidad constante en la que se encuentra, cada miembro de una sociedad, para adaptarse a ella, y no hacer sino uno con ella. La verdadera bondad del hombre, la bondad natural, se encuentra en él mismo, tal como es por naturaleza, tal como lo percibe, viviendo la vida de su alma. Y todos los demás valores, el buen gusto, la erudición, la inteligencia, nada tienen que ver con la esencia del alma; vienen del exterior y le son extrañas. Las alegrías y los dolores, los amores que sienten, he ahí lo que constituye el valor de los hombres. Que les baste pues tener un alma que viva su vida propia. Todo el resto son sólo distinciones artificiales establecidas entre los hombres.

Hay aquí una noción de democracia muy distinta. Tiene que ver con todos aquellos individuos que no representan nada de particular, que viven sus penas y sus alegrías, día tras día, sin jugar ningún papel en el mundo, que pasan su vida en el círculo estrecho de sus allegados y creen en su salvación. El hombre ha adquirido una nueva conciencia de su valor. Ya no se pregunta a qué valor pertenece, pero siente que su valor reside por el sólo hecho de existir, en su ser mismo. Así es como la Revolución concebía al pueblo; la masa de aquellos que no desean superarse, que no se atribuyen ningún valor, que no estuvieren compartiendo con los demás, la gente de baja estofa que se deja vivir, uno aquí, otro allá, que pasa de la infancia a la edad adulta sin más horizonte que el de su hogar y del sitio donde habi-

tan, ignorando todo lo que ocurre lejos de ellos, no conociendo más alegrías ni más penas que las del hombre verdadero. Y todos son iguales. Les basta eso para vivir y escuchar sus sentimientos.

Así es como más o menos comprende Rousseau la democracia. "Todos los hombres son iguales" no quiere para él decir: todos los hombres tienen las mismas facultades, el mismo nivel moral. Más bien quiere decir: todos los hombres sufren los mismos dolores y tienen las mismas alegrías, la misma constitución, las mismas reacciones. Pero precisamente porque son iguales, no podrían ser comparados entre ellos. Cada quien tiene su valor por sí mismo, según su propia naturaleza. Es el orden social el que crea las desigualdades entre los hombres, el que atribuye a cada uno un papel determinado en las funciones culturales. Es ese orden el que da nacimiento en cada hombre a la conciencia de su valor respecto a los demás. El hombre obtiene un rango, entra él mismo en una jerarquía determinada de valores y ocupa el grado que le corresponde en la escala social. Pero tan pronto como se le libera de todos esos vínculos sociales y se le considera fuera del rango que los demás le otorgan, ya no queda de él más que el hombre, sin más, cuyo valor no puede ser expresado de una manera relativa, mediante un más o un menos. Su vida puede ser más o menos preciosa para los demás —es una relación— pero su vida en sí, todo lo que ocurre en él y lo que percibe, no se deja evaluar mediante un más o un menos. Pues es la vida, el hecho de percibir lo que ocurre dentro de nosotros,

lo que hace de la naturaleza la esencia misma del hombre. Los hombres son iguales por naturaleza. Las diferencias entre ellos no existen sino dentro de la importancia extraña a su ser, la cual les es otorgada. Uno es más rico que otro, es decir que en el orden social se le ha atribuido una mayor esfera de goce que a otro; uno es más virtuoso que otro, es decir que, dentro del orden social, sabe adaptarse mejor que otro a ciertas exigencias, cumplir mejor sus deberes hacia la sociedad.

Todo esto nada tiene que ver con el hombre en cuanto tal. Tan pronto como éste se fija una meta y tiende hacia unos valores que no le fueron otorgados por la naturaleza, se aleja más y más de su verdadera vida, y pierde los valores que le son propios. Es lo que la sociedad quiere que sea, un valor artificial, un valor prestado. Ya no es lo que es verdaderamente. Pierde su valor natural. Y mientras menos se dejen los hombres adjudicar un rango en la sociedad, más llevan una vida conforme a la naturaleza y más realizan el valor que les es innato. Los hombres del pueblo han conservado algo de ese valor natural; son más hombres, en el verdadero sentido de esta palabra, que los otros. Así es como Rousseau concibe la igualdad; una democracia basada sobre el valor que representa el hombre sencillo, el hombre natural, y tal como aún se le encuentra en el pueblo.

Lo que hay de positivo, desde el punto de vista revolucionario, en esa idea que Rousseau se hace del hombre natural, el que él describe así es un hombre diferente de aquellos que forman la antigua

sociedad; es que él ve a un hombre fuera de toda jerarquía social, al hombre, sin más; al hombre tal cual es, por el solo hecho de serlo. Dentro de esta cualidad de hombre reside, para él, lo que nos hace a todos iguales. Y de este hombre natural encuentra la imagen en el pueblo, donde se han mantenido más puros que en otro lado los valores naturalmente humanos. Concluimos así, haciendo abstracción del papel desempeñado durante la Revolución por el hombre civil del *Contrato social*, mencionado en un desarrollo posterior a este conjunto de ideas.

Dialéctica de las influencias de Rousseau y de Voltaire sobre la Revolución

Las dos grandes tendencias espirituales del siglo XVIII, representadas por Rousseau y Voltaire, continúan actuando a la par durante la Revolución. Lo que les es común es su evaluación de lo que es en general lo humano; una y otra preparan la idea que la Revolución se hará del hombre. Según el concepto democrático que emana de la filosofía del Siglo de las Luces, la inteligencia ha sido otorgada a cada quien; dada la evidencia de las conclusiones en las que desemboca su facultad de juicio, el hombre puede tomar una posición ante toda eventualidad, disfrutando de una completa independencia en el terreno intelectual. Esta manera de ver las cosas se conserva al lado de la que Rousseau sostiene. Aplicada al terreno político, significa que, con tal de que esté esclarecido, todo hombre puede juzgar

por sí mismo los asuntos del Estado. Ya no se piensa que únicamente los grandes estadistas tienen la facultad de dominar el conjunto de los asuntos que conciernen a un país; la política ya no es una ciencia o un arte reservado a un corto número de hombres competentes. Puesto que cada quien participa de la facultad de pensar puede, como cualquiera otro, reflexionar acerca de la política. Y esta reflexión ha de estar, a su vez, animada por la opinión pública y la prensa mediante la libre discusión. Hay que aplicar en el terreno político el don que tenía Voltaire de hacer las cosas comprensibles, de orientarse ante los problemas religiosos o filosóficos, de entregarse a meditaciones críticas, a la alegría de la discusión, a la necesidad de hacer intervenir, en la vida real, unos puntos de vista racionales. Forman legión aquellos cuya situación social impide hacer uso de sus facultades intelectuales, piensa Voltaire. Para hacerles justicia, se requeriría que saliera a la luz otro sentido del valor, aquel que tiene el hombre en cuanto tal. No es menos cierto que la soberanía intelectual del individuo sigue en principio planteada. Y es entonces, precisamente, cuando se hace urgente el deber de educar al pueblo, de reducir lo más posible las condiciones que impiden a la mayoría de los hombres el hacer uso de su capacidad de pensar. En el fondo, la verdadera cuestión se reduce a preguntarse cómo propagar la filosofía del Siglo de las Luces, cómo enseñar a los hombres a pensar por sí mismos.

Pero, en relación con su influencia sobre la Revolución francesa, Voltaire y Rousseau tienen otro

punto más en común; uno y otro consideran que cada quien tiene en sí aquello que necesita para vivir. El hombre en cuanto tal no necesita de conocimientos que no le conciernen. Para ambos, el valor de la filosofía consiste en sus relaciones con lo humano, en la posibilidad que tiene de influir a los hombres en su conducta vital. Este mismo punto de vista conduce, forzosamente, a una actitud de oposición hacia la situación en la cual viven sus contemporáneos. Voltaire emprende la crítica de las diferentes épocas de la historia. Lo que ocurre desde el advenimiento del cristianismo, el estado actual de cosas, no está conforme a la razón. En cuanto a Rousseau, él se erige contra las formas de vida que observa en su derredor; no están de acuerdo con la naturaleza, no son lo que la naturaleza exigiría que fuesen. En ambos casos, se produjo una reacción negativa al contacto con la realidad social. En uno, gracias a la evidencia de los resultados a los que una meditación lógica lo condujeron; en otro, gracias a un repliegue sobre sí mismo. El estado social actual es absurdo; es contranatural. Por una parte, nace la esperanza de un nuevo reino, el reino de la razón; por la otra, la imagen de una edad presocial, donde el hombre vivía según la naturaleza. Los dos conceptos provienen de un rechazo a reconocer lo que la historia ha acarreado. En esta oposición, Voltaire y Rousseau se encuentran, lo mismo que en su esperanza de ver a la humanidad llegar a otra edad, en su fe en la eficacia de la meditación individual. Y sin embargo no están de acuerdo sobre lo que es específicamente humano.

Uno pone el valor del hombre en su facultad de pensar y en la evidencia de las conclusiones a las cuales llega; el otro lo pone en lo que el hombre, cuando penetra en sí mismo, percibe. Voltaire habla al hombre de una nueva edad de la humanidad, en la que será mejor, más feliz, más esclarecida, quiere despertar entre los hombres la gran pasión que los lanzará a luchar por ese nuevo reino; su fe en la razón humana lo llena de esperanza; entrevé todas las posibilidades de desarrollo para el espíritu humano. En cuanto a Rousseau, él habla a los hombres de su alma, de lo que son por naturaleza, de la felicidad que hay en ellos, de la necesidad que tienen de amar y ser amados.

Ambas maneras de ver siguen ejerciendo su influencia en el transcurso de la Revolución francesa. Tan pronto se unen como se oponen, y eso bajo las formas más diversas o más o menos conscientes. Pero el concepto de Rousseau es el que termina por imponerse. ¿Cómo podemos hacer justicia al pueblo, a la masa, si nada más prestamos oído a los filósofos del Siglo de las Luces? Ellos hablan de las hasta hoy insospechadas posibilidades de desarrollo, de una riqueza que se extenderá sobre todo el pueblo, de una actividad centuplicada en los campos de la economía, la ciencia y la política, de una cultura universal. El pueblo estará esclarecido, será noble y grande. En cuanto a lo que los concierne, ellos se reservan el papel de héroes, de benefactores del pueblo. Pero, con todo y eso, jamás habéis amado al pueblo, les responden sus adversarios. ¿Qué sabéis de un pueblo, de esa gente que sufre sus propios

sufrimientos y se regocija con sus propias alegrías, que nada tiene del esplendor del que se les habla y que no sirve sino para engañarlos? ¿Qué os importan esos hombres que nada tienen de particular, que viven al día, en su bondad natural, sin perseguir grandes ideas? Para apreciarlos ha sido necesario que les dierais un valor ficticio; su vida, por ella misma, nada os decía.

Más tarde, en el siglo XIX, de nuevo el espíritu de Voltaire, de la filosofía del Siglo de las Luces, que revive en Francia; una actitud intelectual, una tendencia a criticar y a negar, a no permitir el engaño, a no creer sino aquello que es racional y que por sí mismo es comprensible, la pasión de lo que es razonable y justo, otros tantos datos que se expresan en el terreno político, absolutamente en el sentido voltairiano, por la lucha contra la Iglesia y que, después de la victoria, se aplican a la ciencia para desembocar en el positivismo. Y al mismo tiempo, la influencia de Rousseau se hace sentir por una parte en el terreno de la literatura, en la poesía lírica, los relatos autobiográficos, la novela psicológica, y por el otro, en el terreno político, en las maneras de pensar y de sentir que animan las tendencias socialistas.

Pero, durante el periodo que precedió inmediatamente a la Revolución, ambos puntos de vista actúan sobre todo por su tendencia común de hacer valer lo humano en general. Todas las nuevas maneras de evaluar y de concebir al hombre están en relación con una de esas dos grandes concepciones. Los fisiócratas quieren que el hombre adquiera su inde-

pendencia en el terreno económico, pues nadie mejor que él se entiende para velar sobre sus propios intereses y nadie sabe mejor que él lo que debe hacer en su propio provecho. Habiendo tenido la experiencia de lo que tiene de evidente un comercio que persigue metas definidas, quiere ser libre de establecer las relaciones económicas que la naturaleza regularizó mediante sus leyes. Están también todas las tendencias filantrópicas que reclaman, allí donde hay hombres, una vida digna del hombre; de las corrientes de pensamiento cristiano, predicando el amor al prójimo y la fraternidad. Todas las tendencias de la segunda mitad del siglo XVIII están centradas en el hombre. Los conocimientos científicos cesan de ser desinteresados; no tienen razón de ser sino en cuanto intervienen en la vida humana. Cuando Rousseau y aquellos que se decían sus inmediatos seguidores, tomaban posición contra el progreso de las ciencias; fue porque el conocimiento científico nada tenía que ver con la vida interior, la verdadera vida del hombre. Sólo buscaban lo que podía tener un significado para el alma humana, para la verdadera vida del hombre.

No hay más que la religión, que se orienta más y más hacia la vida humana. Es la religión natural la que busca, lejos de todos los dogmas trascendentes, que la gente lleve una vida agradable a Dios, o bien, si la religión guarda su forma dogmática y trascendente, trata de interpretar la suerte de los hombres mediante sus dogmas queriendo alcanzar los fines de Dios en la humanidad.

Surge una gran cantidad de escritos exponiendo las investigaciones sobre las relaciones económicas, así como proyectos para las mejoras, las teorías que formulan la reforma al derecho penal en un sentido humanitario, de los ensayos de vulgarización de los descubrimientos científicos, de las descripciones de la vida en los países extranjeros o en el pasado, exposiciones políticas y sociales de todo género. Y todos tienen al hombre por objeto, al hombre de su época. Baste citar a Mirabeau, Condorcet, Dupont de Nemours, Rabaut-Saint-Etienne, Linguet, Brissot. La literatura se ha vuelto práctica. Se siente por doquier el deseo de cambiar las condiciones de vida, de actuar para el bienestar de la humanidad. Sea que se considere al hombre bajo el ángulo sentimental, que se tenga en cuenta al verdadero hombre, al hombre de la naturaleza, sea que se le conciba desde el ángulo del progreso, de las posibilidades de desarrollo que posee, de la potencia que tiene la razón para transformarlo, los fines que persigue, el valor último es siempre el hombre, lo cual es valedero para todos. Y así es como nace la consigna de derrocar el régimen contemporáneo para consumar dicho valor, crear condiciones sociales que respondan a la naturaleza del hombre y, en fin, la posibilidad de imaginar un estado muy distinto de humanidad, que contraste con el actual, tal como le fue dado a Rousseau hacerlo, cuando se sintió tan distinto de los demás, tan desorientado en la sociedad parisiense.

El hombre, valor primero, ha de tener como finalidad principal la pasión de actuar para el bien de la humanidad, tal es el punto de vista dominante al principio de la Revolución. Ese punto de vista no podía de pronto sino conducir a unas reformas cuyo destino se relacionaba, por ejemplo, con la situación de las clases inferiores u otros temas semejantes. O bien podía, en el sentido de Rousseau, provocar la visión de una Edad de Oro de la humanidad, incitar a la creación de utopías. Por una parte, teníase la idea del valor primero que representaba el hombre, y por la otra, ciertas ideas acerca de los medios sociales y el estado ideal de la humanidad, lo que permitiría hacer justicia a dicho valor. Pero ninguno de esos medios, ninguna de esas utopías podían ser concebidos como reivindicaciones revolucionarias; no eran más que posibilidades, anhelos, sueños, que por otra parte podían ser concebidos de modo tan distinto. Una vieja máxima, por ejemplo, decía que el bien del pueblo había de ser la ley suprema. En efecto, dicha máxima adquiría un nuevo sentido a la luz del nuevo concepto del hombre. El bienestar del pueblo, tal como lo veían los filósofos y las teorías económicas del siglo XVIII, habíase convertido en una noción mucho más concreta. Se tenía una idea mucho más precisa de ello cuando se hablaba de hacerlo partícipe en la cultura, de emancipar todas las fuerzas económicas, de dar a cada uno el derecho a ser feliz. Pero, vistas desde el ángulo revolucionario, ¿cuál

es, entre esas reivindicaciones, aquella sobre la cual nos hubiéramos podido entender? Cuando más, habríamos estado de acuerdo sobre los medios a utilizar. Pero ¿cuáles habrían podido ser tales medios? Hubiera sido posible pensar primero en una nueva forma de gobierno. ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? Hay una discusión sin fin en la literatura sobre este particular. O bien recurrir a unos medios jurídicos y económicos. Librecambio o proteccionismo. Nuevas discusiones. Nada más que aproximaciones más o menos realizables. Quizás se pesaba que la finalidad sólo podía alcanzarse poco a poco, mediante un progreso indefinido, a través de una educación gradual de la masa. Pero ¿dónde queda, en todo esto, la reivindicación revolucionaria en la que se creía y por la cual se luchaba: el valor del hombre en sí, la felicidad a la que tiene derecho? Todo lo que podía imaginarse a fin de lograr esa finalidad eran medios más o menos eficaces. En cuanto a invocar un dogma en verdad revolucionario, aún no era cuestión de hacerlo.

Todas las conclusiones a las que se había llegado durante el periodo prerrevolucionario no conducían a una actividad revolucionaria inmediata. El hombre natural de Rousseau conduce, a lo más, a la visión de una Edad de Oro de la humanidad, a ensoñaciones acerca del hombre tal cual la naturaleza lo formó. Regresar al estado de naturaleza no es, en Rousseau, una reivindicación revolucionaria. Es una actitud sentimental provocada por el sufrimiento de sentirse desorientado entre los hombres; por el deseo ardiente de poder amarlos y ser amado

por ellos. El hombre ya no es hoy lo que fue originariamente. La naturaleza lo había hecho otro. Esa es la única conclusión a la que su teoría conduce. Pero ¿cuáles son las reivindicaciones que emanan de la verdadera naturaleza del hombre? ¿Cómo hacer en la práctica un derecho a lo que tiene ya de específicamente humano? ¿Cómo dar al hombre la posibilidad de afirmar su naturaleza? Esta es ya una cuestión muy distinta. En cuanto a Voltaire, es un luchador. Quiere ver realizadas ciertas reivindicaciones de la razón, de la justicia. Pero ¿cuáles son esas reivindicaciones? Él tiene fe en la razón, y la pasión para defenderla. "Iluminemos a los hombres y ellos sabrán lo que tienen que hacer." En efecto, hay en Voltaire un sentido crítico siempre vigilante, una fe sólida en un reino nuevo y la convicción profunda de que el deber de los filósofos es luchar por establecer ese reino. Pero su ardor no le hace resentir la necesidad de formular, de una manera dogmática, la finalidad de la lucha que ha emprendido. Quiere despertar un sentimiento de solidaridad entre los filósofos que combaten por la buena causa y quiere que se entienda acerca de la táctica a seguir, pero no precisó por adelantado cuáles serían los resultados de esa lucha, y no se hizo una idea clara de lo que será, de lo que debe ser, una vez que los hombres se hayan vuelto razonables. Todas las precisiones dogmáticas no servirían sino para crear la desunión entre los filósofos comprometidos en el combate, y es lo que Voltaire quiere evitar ante todo. Rousseau que no quiere dejarse regimentar en ese ejército de filósofos, que no quiere actuar

sino a su antojo, le produce el efecto de un "desertor",[3] de un Judas entre los filósofos.

Y si nos remontamos a Montesquieu, éste no proporciona más que los medios de lograr ciertas metas en la vida social; pero no atribuye a ninguna de éstas —así no fuese más que la libertad— un valor absoluto que sirva de norma a todos los Estados, y tener un alcance revolucionario.

Así pues, durante el periodo prerrevolucionario se desarrolló un sentimiento de oposición al estado social existente, considerado como absurdo y contranatural, así como la necesidad de intervenir sobre él, a favor de los puntos de vista racionales, del conocimiento de medios políticos eficaces, de una nueva conciencia en el individuo, de su propio valor, de una nueva conciencia del valor del hombre, reforzada en el pueblo con un impulso sentimental; y más tarde, hacia fines del siglo XVIII, una concentración creciente del pensamiento y de los sentimientos en torno al hombre. Sobre la necesidad de actuar por el bien de la humanidad. Se trataba ahora de encontrar una base sólida a todas esas veleidades, una forma de pensamiento que permitiera expresar, realizar, las reivindicaciones revolucionarias.

El valor absoluto del hombre se halla bien establecido y reconocido; es un dato. Pero ¿en dónde está la norma de un carácter lo bastante general para indicarnos cómo hay que habérselas para que sea realizado el derecho a ese valor absoluto? Vol-

3 Carta de Voltaire a D'Alembert, 31-X-1761.

vamos a Montesquieu. Montesquieu había concebido la organización colectiva, el Estado, como un todo construido según unas leyes tendientes hacia un mismo fin, como una unidad teleológica. Pero él no define, según unos puntos de vista universales, cuál es la meta que ha de seguir la colectividad, no da el valor último que debiera realizar el Estado. Pero ese valor ya fue ahora identificado, es el valor que por sí mismo representa el hombre; y, por otra parte, Voltaire postuló la soberanía del espíritu crítico, atacando todo aquello que ha sido dado, según unos puntos de vista de valor bien definidos. Hoy sabemos, pues, lo que es justo y lo que es injusto; también sabemos cómo intervenir en la realidad viviente para transformarla, para modelarla según las leyes; conocemos los principios de construcción que presidieron a la edificación de unidades colectivas con vistas a un fin determinado. Finalmente, sabemos que el hombre representa el valor supremo. ¿Cuáles son entonces las normas que satisfagan al espíritu crítico, que sirvan de principios constructivos del Estado, las normas que no serán sino la consecuencia, la expresión del valor del hombre?

Dichas normas deben ser dadas de una manera evidente en la conciencia humana; y se requiere que sean hechos indiscutibles, seguros, que hablen por ellos mismos, de manera que puedan servir de base a la construcción del nuevo reino. Son los derechos naturales del hombre. Soy un hombre, y como tal, sé que no puedo obtener mi valor del exterior; que está en mí; en mi naturaleza misma, donde radica el verdadero valor. Después, por el hecho

de mi naturaleza humana, reivindico ciertos derechos, aquellos que residen en ella. Por ejemplo, por mi naturaleza soy libre. Por ello no puedo enajenar mi libertad y caer bajo la dependencia de otro. Soy un esclavo si eso me sucede. Renuncio a mi calidad de hombre. La libertad es un derecho innato; no un derecho que me pueda ser concedido u otorgado, o del cual deba inculcárseme el sentimiento; me basta consultar en mi conciencia; ella me dice que soy libre. Es un derecho natural.

Cada hombre, por el solo hecho de ser un hombre, tiene un carácter absoluto de derecho. Que un hombre se encuentre en no importa qué momento del tiempo, en no importa qué sitio del mundo, tiene ciertos derechos naturales. Esos derechos son concedidos al mismo tiempo que el ser del hombre. Son la expresión normativa de la naturaleza misma del hombre. Éste tiene el derecho a vivir, a no estar encadenado a su actividad, a celebrar contratos, etc. El Estado es una asociación de individuos dotados por sí mismos de derecho, que tiene como fin hacer respetar los derechos de todos. Para ello se requiere una organización colectiva según unas leyes. Si estamos en condiciones de establecer los derechos naturales de los particulares entonces podemos decir si cada ley está fundada o no sobre el derecho, si es justa o no, si está o no conforme a la naturaleza del hombre. Estos principios de derecho nos proporcionarán entonces la norma absoluta para la edificación de una colectividad. Dentro de esta conciencia del derecho, ahora que se ha despertado, se encuentra la fuente a la cual los resultados adquiridos hasta

aquí por el espíritu humano toman su carácter revolucionario, y se convierten en reivindicaciones y en actos.

La cuestión que necesita resolverse ahora no es, pues, cómo hacer felices a los hombres, cómo procurarles una existencia soportable, sino cuáles son los derechos que su calidad de hombres les autoriza a reivindicar. Ellos deben ser libres e iguales y no es —por lo menos en una primera instancia— porque el goce de la libertad y de la igualdad los haga felices, sino porque, por su naturaleza, ellos son libres e iguales entre sí, porque así nacieron. La Revolución encuentra en los derechos del hombre su base dogmática. Ahora ya se sabe por qué se combate, se puede juzgar de cada ley según la medida del derecho absoluto; se tienen datos seguros para realizar el valor del hombre, de la vida. El individuo que había sido definido por su facultad soberana de pensar y juzgar, mediante la evidencia de los testimonios que le rendía su razón, el individuo concebido como alma, como un valor existente por sí mismo, fuera de toda jerarquía social, se convierte ahora en el poseedor de derechos en el goce de los cuales realiza su verdadera naturaleza, el sujeto natural del derecho. Ahora se trata de demostrar en qué forma la conciencia del derecho se desarrolló durante la Revolución francesa y cómo, en los inicios de ésta, el concepto del derecho natural, inspirado por otra parte sobre antiguas teorías del derecho natural, acaba por salir ganando, después de haber estado primero en lucha contra la del derecho positivo.

VI. CARÁCTER REVOLUCIONARIO Y UNIVERSAL DE LA IDEA DEL DERECHO

EL DERECHO NATURAL Y EL DERECHO POSITIVO

SON los derechos los que se reivindican a comienzos de la Revolución y más precisamente los derechos que cada individuo ya tiene, pero no ejerce. Pues, el no ejercer un derecho no invalida en nada el hecho de su existencia. Pero ¿cuáles son esos derechos? He aquí una cuestión cuyos múltiples aspectos están aún por dilucidarse. Que haya unos derechos antiguos que se puedan perder, cualesquiera que sean las circunstancias, es lo que no se puede poner en duda. Falta saber dónde encontrarlos.

Parece ofrecérsenos dos posibilidades. Esos derechos pueden residir en el derecho positivo, legado por la historia, o bien en el derecho natural. Podemos decir: nuestros ancestros obtuvieron ciertos derechos que son testimonio de actos en buena y debida forma, conservados en los archivos. Esos derechos nos son adquiridos; son aún valederos hoy en día, pero cayeron ya en el olvido. Se trata ahora de volverlos a poner en vigor. O bien, haciendo abstracción de lo que nuestros ancestros hicieron o decretaron, podemos decir: nuestros derechos están en nosotros mismos, y son los derechos del hombre. De aquí nacen dos tendencias, y numerosos son

aquellos que quisieran unirlas. Los partidarios del derecho positivo se ocupan de hurgar en los archivos. Pero los resultados de su búsqueda no corresponden a lo que ellos esperaban. La historia se les aparece como un verdadero laberinto. A cada paso se extravían más. Los partidos más diferentes pueden obtener de ello argumentos en su favor. Aquellos que creen en el despotismo encuentran hechos en apoyo a su sistema y los amigos de la libertad descubren otros que defienden la causa de la humanidad.

Los defensores del derecho natural oponen a la otra parte una serie de argumentos. ¿Cómo puede ser que nuestros derechos dependan de investigaciones históricas? ¿Cómo resolver una cuestión tan importante, según el azar de los descubrimientos que pueden hacerse en los archivos? Los documentos, justificando nuestros derechos, pueden haberse perdido o los devoraron las polillas. ¿Serían entonces semejantes contingencias las que decidieran si somos libres o esclavos? La conciencia inquebrantable que tenemos de nuestro derecho no sabría admitir los resultados inciertos a los cuales llegan las investigaciones históricas. Los testimonios de diversos siglos se contradicen. El escritor que estableció unos asertos con la mayor certidumbre, recibe de sus sucesores el mismo mentís que aquél había dado a sus predecesores. Si fundamos nuestros principios sobre los resultados que puedan dar las investigaciones históricas, basta entonces poner a estas últimas en duda, para desquiciar al mismo tiempo los primeros. Si logramos probar que los

resultados son falsos, ya no valen más los principios. Esto no puede ser; tal cosa sería negar la evidencia con la que nuestro sentimiento interior hace la separación entre lo que es justo y lo que no lo es. Aun aquellos que reconocen la razón de ser del derecho positivo al lado del derecho natural admiten que allí donde faltan los documentos probatorios, hay que dirigirnos a los principios evidentes del derecho.

Pero, aun allí donde hay documentos de archivos estableciendo un estado de derecho, eso no resuelve la cuestión de saber si dicho estado es legítimo y si está verdaderamente fundado sobre el derecho. Numerosos son los derechos que fueron establecidos por la fuerza. No son otra cosa sino actos de violencia perpetrados por el más fuerte sobre el más débil. ¿Cómo admitir que semejante violación nos imponga deberes? ¿Y en dónde encontrar el criterio que nos permita establecer si un derecho establecido por la ley es conforme o no con la justicia? Sólo podemos encontrar dicho criterio en el sentimiento íntimo que tenemos del derecho. La necesidad en la que nos encontramos para distinguir el verdadero derecho de su mal uso, implica que el derecho positivo debe depender de un derecho que le es superior, del derecho perteneciente a todos los hombres, el derecho natural.

En cuanto a los casos en los que no tendríamos que preocuparnos por la legitimidad de un derecho y nos viéramos obligados a reconocer que una ley no fue obtenida por la fuerza, falta saber todavía si la generación presente debe considerarse some-

tida a dicha ley. Los adversarios del derecho natural se valen del pasado, pero es precisamente dicho pasado el que testimonia en su contra. Ellos invocan las leyes fundamentales a las cuales debemos obedecer. Pero cada una de esas leyes fundamentales difiere de la precedente. ¿Con qué derecho cada generación transformó la ley fundamental establecida anteriormente? ¿Y por qué no estaríamos autorizados a hacer lo que hasta hoy han hecho las generaciones precedentes? ¿Éstas tendrían acaso más derechos que las actuales? Lo que hay que buscar son los derechos valederos para todas las generaciones, los derechos imprescriptibles, naturales.

El concepto del derecho natural termina por salir ganando sobre el derecho positivo, establecido por la historia. No es en el pasado, no es en el archivo de las naciones que ha de buscarse esos derechos, sino en la naturaleza, en los archivos eternos de la justicia y la razón. El sentimiento interior que tenemos de lo justo y de lo injusto opone a las variaciones constantes productos de la historia, las normas fijas del derecho, que no dependen de títulos oscuros, de hechos impugnables, de documentos de archivo, roídos por la polilla y echados a perder con el tiempo, sino que reposan sobre una base firme e indiscutible, común a todos los hombres y a todos los países. Estos son los derechos más antiguos, los únicos que no prescriben.

Se trata de los derechos naturales, que se derivan de la naturaleza del hombre, los derechos que forman parte de su ser, que emanan de la existencia misma del hombre. Los reconocemos mediante un

signo cierto, y es la evidencia con la cual aparecen a todo hombre que reflexiona sobre ellos. Y por el hecho de que fueron otorgados con el hombre mismo, por el hecho de que existen en la conciencia de cada uno, son valederos para todos los hombres, para todos los países, para todos los tiempos. Son inmutables y eternos. Que ocurra cualquier cosa en tal época o en tal país, que se quiera obligar a alguien, puede ser que eso esté motivado por unos derechos en vigor en aquella época o en aquel país. Ello no impide que siga siendo una injusticia, porque el hombre como tal fue lesionado, porque esa manera de actuar es contraria al derecho natural. Mi sentimiento del derecho se subleva. El individuo en cuanto tal tiene pues derechos naturales, derechos que le confieren un carácter jurídico y que son por consiguiente inalienables. Pero, aunque lo quisiera, el hombre no podría enajenarlos. Pues el hombre sigue siendo hombre, haga lo que hiciere; no puede renunciar a ser hombre y abdicar por eso su carácter de derecho. Si no ejerce sus derechos, nada se prueba en contra de la existencia de esos mismos derechos.

La libertad y la igualdad

Pero ¿cuáles son esos derechos naturales? La libertad y la igualdad están consideradas como si fuesen ambas derechos esenciales al hombre. La libertad significa, en el sentido jurídico, que todos los actos que provienen del libre albedrío del hombre tienen

un carácter de derecho y son las manifestaciones de un derecho; que, por el contrario, toda acción proveniente de una coacción no se halla fundada en derecho, no es jurídicamente valedera. La libertad es la expresión, el concepto jurídico del libre albedrío del hombre. Éste nació libre, en virtud de su voluntad. Cuando actúa libremente, está gozando de su derecho natural. Puede comprometerse por su propio deseo, celebrar contratos, pero si, por el contrario, alguien lo obliga a hacer alguna cosa, no está vinculado jurídicamente. No hubo allí más que una tentativa de privarlo de su voluntad, de arrebatarle lo que hace de él un sujeto de derecho, y cuya supresión significaría, al mismo tiempo, la de su ser mismo, como hombre. Pero, así como ningún otro hombre puede privarme de mi voluntad, sino a lo más forzarme a cometer ciertas acciones, no puede impugnarse el derecho de actuar de otro modo, es decir, conforme a mi libre albedrío. Mejor aún, hago uso de mi derecho oponiendo una resistencia al acto de violencia perpetrado sobre mí.

El derecho exige pues que cada uno actúe según su libre albedrío; es un principio que vale para todo hombre. Cada quien debe ser libre. Si alguien coacciona a algún otro a ejecutar una acción, ese principio quedará violado. Para que ese derecho sea respetado, se requiere pues que cada quien evite transgredir el derecho de otro. En virtud de los límites impuestos a la libertad de cada particular, por el carácter general del principio jurídico, su derecho natural no se extiende más lejos. Los hombres deben vivir independientes los unos de los otros,

no vincularse sino mediante contratos recíprocos, valederos desde el punto de vista del derecho y respetar mutuamente su libertad. El Estado, el orden social, no deben ser sino el medio de asegurar la libertad de cada particular.

Y si los derechos naturales han sido otorgados junto con la naturaleza del hombre, de allí resulta que todos los hombres son iguales en derecho. La naturaleza humana, el solo hecho de ser hombre, es lo que es común a todos. Cada quien es pues, bajo el mismo título que todos los demás, sujeto de derecho. Puede ser que haya desigualdades en el trabajo, en la producción, en la utilización o disfrute de los bienes, pero no puede haber desigualdad jurídica. La esfera jurídica de un particular puede extenderse en la medida en que adquiera derechos sobre nuevas posesiones, pero eso nada cambia al hecho de que todos los hombres son iguales en derecho. Que alguien posea un sólo campo, o que tenga diez, el principio jurídico según el cual todo hombre es libre de poseer un bien, sigue siendo el mismo, y el pequeño campesino, al igual que el poderoso hacendado, son propietarios bajo el mismo título. Los hombres pueden diferir también en sus capacidades. Pero no se trata de esto. Se trata de que cada quien pueda tener el derecho de hacer uso de sus facultades de la misma manera, de que no tenga derechos diferentes, ni privilegios personales.

Todos los hombres deben ser libres e iguales, o tal como se expresa en la Declaración de los Derechos del Hombre: "Todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derecho." Durante

la Revolución francesa fueron esas dos nociones de libertad y de igualdad las que expresaron el carácter jurídico, inherente a la misma naturaleza del hombre. En la idea de libertad, la naturaleza de cada particular fue concebida jurídicamente. La naturaleza del hombre se manifiesta mediante ciertas necesidades, por el instinto de conservación, por la necesidad de hacer uso de sus facultades o cualquier otro medio de que disponga para expresarse. Si digo que el hombre es jurídicamente libre, doy a todas las funciones de su ser, cuando se manifiestan, un carácter de derecho, un fundamento jurídico; defino su ser como el poseedor de derechos naturales. Tiene derechos en cuanto hombre. Todas las manifestaciones de su vida, en cuanto que están fundadas en la naturaleza misma y son la expresión de sus disposiciones naturales, están fundadas en derecho; no pueden ser impedidas por la violencia. La libertad es la expresión jurídica de la naturaleza del hombre, es un derecho natural.

Que se generalice luego ese carácter jurídico natural, que se le extienda a todos los hombres, y se llegará forzosamente a la idea de la igualdad jurídica. Cada quien tiene el derecho de hacer uso de sus disposiciones; las facultades que pueda tener tal o cual individuo nada tienen que ver en su carácter fortuito; ellas no modifican en nada el carácter jurídico del hombre. Es en el hombre mismo donde residen sus derechos; le son innatos. Basta que alguien sea hombre para que tenga derechos. Y puesto que un hombre no puede ser más ni menos hombre que otro; puesto que cada quien no es sino

un hombre y su título de hombre no puede ser prestado ni cedido, cada quien lleva en sí su derecho de hombre, y ese derecho es para todos. La libertad expresa el carácter jurídico propio al hombre, así como la igualdad da a ese carácter un alcance general.

Ya se comprende ahora lo que ha acarreado el concepto jurídico, el recurso al derecho como tal. Tan pronto como el valor absoluto del hombre fue otorgado por el simple hecho de serlo, se requería encontrar la forma bajo la cual las maneras de actuar y de manifestarse de los hombres podían ser comprendidas. No se les podía concebir desde un punto de vista moral; no se podía decir: todas las maneras de actuar y de manifestarse de los hombres son buenas. Evidentemente, nada impedía el hablar, como lo hizo Rousseau, de la bondad natural del hombre. Pero eso sólo se refería a un estado natural remoto, en el que los hombres se dejaban vivir, sin preocuparse por los demás; habríase requerido hacer abstracción, como si fuese contranatural o solamente de orden secundario, de todos los sentimientos odiosos de los hombres. Por otra parte, no podía depender de atribuirle el mismo valor moral a todos los hombres.

¿En dónde pues encontrar la forma bajo la cual podían expresarse todas esas manifestaciones de lo que era común a los hombres, sin establecer diferencias de valores, sin crear una jerarquía de los mismos? Precisamente en el derecho. Vivo, voy de aquí para allá, me alimento, hablo, hago contratos con otros hombres. Todo esto es legítimo. Tengo el derecho de proceder así. En efecto, no tengo, en

cada una de esas maneras de actuar, la conciencia de ejercer un derecho. Pero si a alguien se le ocurriera impedirme cumplir alguna de esas acciones, me daría cuenta de inmediato de que he sido lesionado en mi derecho, me volvería consciente de mi derecho natural a la libertad. Todas esas acciones tienen en sí pues un carácter jurídico. Más aún, un carácter jurídico natural. Si tengo el derecho de vivir, de hablar, de nutrirme, ello no es en virtud de una ley. La ley está aquí para proteger esos derechos. Lo que está en primer lugar es el derecho. La ley no viene sino después; ella misma no es más que la expresión del derecho. Legislar no es ni más ni menos que el ejercicio de un derecho. Durante la Revolución francesa, el derecho natural no hace en cierta forma más que afirmar las maneras en que el hombre actúe y, por eso mismo, del hombre en cuanto tal. Es la expresión de la conciencia que el individuo tiene de sí mismo. ¿De dónde proviene que fulano o zutano se permita prescribirme alguna cosa? Esto, por otra parte, del todo fuera de la relación de valor que pueda haber entre él y yo. Soy independiente por obra del derecho. Partiendo de un concepto jurídico el individuo encuentra la manera de definirse; se expresa bajo la forma de los derechos naturales que le son innatos, de esos derechos naturales que otro, cualquiera que sea, no puede arrebatarle; las acciones de los hombres toman así un nuevo valor, puesto que, actuando, el hombre ejerce un derecho. En cuanto al individuo, éste adquiere una nueva conciencia de sí mismo frente a los demás, frente al conjunto de los otros hombres.

No hay manera más general de concebir las acciones de los hombres que aquella que hace valer la noción del derecho. Ésta nos permite hacer abstracción de su valor moral o estético, del grado de utilidad que pueden tener, de su cultura. Antes de preguntar si una acción es buena o útil, se trata de saber si es legítima. En esto consiste el carácter universal del derecho. El legislador que tratara de dirigir o de fijar la voluntad de una colectividad, según una tendencia moral uniforme, no aprehendería la multiplicidad de las necesidades, de los instintos, de las actitudes de espíritu de todos los ciudadanos que la componen. La noción de derecho permite englobar toda la diversidad de las actividades humanas. Alguien encuentra su alegría en esto; otro en aquello; el de más allá persigue tal meta en la vida; aquel otro, tal cosa. La noción de derecho cubre todo esto. No plantea más que una sola pregunta: este hombre, actuando como lo hace, ¿impide o no a otro expresar su naturaleza?

Ya se comprende entonces que todas las esperanzas, todos los ideales del siglo XVIII hayan podido quedar comprendidos en esas formas jurídicas. Dependía del esclarecimiento de los hombres; se había hablado de la libertad que cada quien tenía de pensar por sí mismo, del desarrollo que tendrían todas las formas productivas cuando los hombres aprendieran a conocer sus verdaderos intereses en la vida económica; se había descrito una vida ideal dentro de la naturaleza, y cada quien podía llevar una existencia sin sobresaltos. Todo esto no eran sino maneras de concretar las posibilidades contenidas en

la idea del derecho natural, en la idea de la libertad natural. Cada quien puede animar esta forma de derecho, dándole como contenido sus esperanzas, su ideal. Cada quien puede figurarse, darse una imagen de aquello a lo que tiene derecho. El pensador tiene frente a sí la creación científica, el campesino, el campo que cultiva. Todos se unen en una idea de libertad jurídicamente fundada. Este principio jurídico parece abarcar las posibilidades ilimitadas de actividades humanas que un lejano porvenir nos reserva. Y ante todo, es gracias a él que cada quien es amo en su casa, que en la esfera de acción limitada que le es propia, que le fue otorgada, en su casa, en su campo, él no obedezca sino a sí mismo y sea libre. Además, ya no se trata de reivindicaciones particulares, de esferas de interés especiales a ese Estado, a tal provincia, o a tal grupo de individuos, sino de reivindicaciones de orden general, formuladas para todos, y en el interés de todos. En virtud del derecho, todas las acciones de los hombres pertenecen al principio de libertad, considerada bajo otros puntos de vista de valor. Y asimismo, todos los hombres se deben al principio de igualdad, abstracción hecha del grado que puedan alcanzar en ciertas jerarquías de valores. El valor jurídico inherente al hombre no puede quedar influenciado por los juicios de otro orden; no puede ser aumentado ni disminuido.

La reivindicación jurídica comprende pues todas las reivindicaciones particulares, cualquiera que sea su objeto: económico, cultural o religioso. Pone sobre un mismo pie a todos los hombres que tengan

reivindicaciones que formular. Y como no se refiere sino a lo que es generalmente humano, dicha reivindicación jurídica obtiene un carácter intemporal y universal, valedero para todos los hombres, todos los países y todos los tiempos, una seguridad fundada sobre ella misma, una evidencia independiente de todos los fenómenos cambiantes de que está hecha la historia del hombre.

El derecho y el concepto teleológico del mundo

Por poco que se trate de hacer entrar esta noción jurídica en un concepto más general del mundo, el derecho natural parece tener como telón de fondo metafísico la visión teleológica de la naturaleza, tal cual ésta se había formado en el transcurso del siglo XVIII. Pertenecer como hombre a dicha naturaleza es la conciencia de estar en armonía con un todo, pleno de sentido y de hermosura con ella; es la felicidad de encontrar siempre, en cada quien, el sentido que tiene el todo. Es la naturaleza concebida en su belleza, en el espectáculo que ofrecen sus paisajes, en las metas que persigue y que volvemos a encontrar tan pronto como analizamos, tan pronto como aprendemos a conocer la estructura de sus obras. Es la vida en la naturaleza, con la naturaleza, concebida como normal y buena en sí, con exclusión de todas las demás. El hombre determinado por la naturaleza, llevando una vida tal como ella se lo indica, viviendo de manera natural, realizando en su humanidad algo de esencial, de

sensato y de bello. Volvemos a encontrar aquí, en su unidad, la imagen del mundo tal como se la hacían los hombres de la Revolución. Toda cosa se incorpora, por naturaleza, en un todo lleno de sentido y conducido hacia una meta definida, de lo cual dan testimonio todas sus partes. Fue como Voltaire extrajo del sistema de Newton, en las leyes que rigen la bóveda celeste, la idea de una inteligencia suprema, la noción del Gran Geómetra; fue así como Rousseau creyó en una armonía entre todas las criaturas del Universo y soñó con reintegrar en ella al hombre. ¿Que el espectáculo de la naturaleza lo ponía en estado de éxtasis? ¿Que estudiaba la botánica con el fin de comprender a la naturaleza hasta en el detalle de sus producciones? Así fue como Buffon, esforzándose por comprender las acciones y las reacciones que se producían en el todo, quiso situar al hombre en las épocas de la naturaleza, colocar a la especie humana en el sistema de los seres vivientes. Se trata siempre de la naturaleza. Pero sea que se la considere en su grandeza o en su hermosura, sea que se crea descubrir en ella la expresión de un espíritu benévolo, siempre fue concebida como abarcando el todo, como dando un sentido a la totalidad. Los límites de este concepto de la naturaleza son los que implican el punto de vista teleológico.

Sabemos pues que existe un universo pleno de sentido y de belleza. Lo vemos, hacemos siempre de nuevo la experiencia. Pero esto no es verdad sino en relación con la naturaleza. La vida de los hombres, por el contrario, queda desprovista de todo

sentido. Nada tiene de la legalidad que se comprueba en la bóveda celeste, en las plantas, en la naturaleza misma del hombre. Esta vida no está de acuerdo con la naturaleza. Es contranatural. Se halla en contradicción con la naturaleza del hombre y, por eso mismo, con la legalidad teleológica de un orden más elevado del de la naturaleza entera y que debiera encontrarse en el ser del hombre. Hay pues, por una parte, en el universo, alguna cosa sensata de la que comprobamos la existencia, que reconocemos se encuentra en torno nuestro y en nosotros, y por otra parte, hay algo de absurdo, de insensato, y es nuestra vida, la vida humana.

Esta excepción de lo absurdo de la vida humana y del contraste que forma con la legalidad del universo, ya había tenido su expresión a fin del siglo XVII. Pero la legalidad del universo tenía entonces un carácter matemático y mecánico y era extraño al curso que podía seguir la vida humana. En el siglo XVIII, por el contrario, cuando la observación de la naturaleza se volvió morfológica y descriptiva, cuando la zoología y la botánica adquirieron una importancia particular, cuando se partió del estudio concreto de los seres orgánicos, considerados uno por uno en el detalle de su estructura y de sus funciones, se formó entonces otra relación entre la naturaleza y la vida humana. Si en el siglo XVII el hombre era considerado como parte integrante del universo, esto era a condición de que se consideraba que su cuerpo, lo mismo que los demás cuerpos, estaba sometido a las leyes físicas y mecánicas que regían al Cosmos. En el siglo XVIII la relación

entre el hombre y el universo se vuelve más íntima. Tanto por sus funciones vitales, como por sus necesidades e instintos, su misma constitución, el hombre pertenece a la naturaleza. Ésta ya no es una cosa para él externa y extraña en su legalidad puramente mecánica y matemática. Ella actúa en él con una finalidad determinada y, al mismo tiempo, es el mundo, tal como lo percibe, el mundo en el cual vive y donde todo está arreglado según un orden lógico. Ya no es ese juego abstracto de fuerzas que no se pueden aprehender más que a través de fórmulas matemáticas; ya no es la máquina de Descartes. Se ha vuelto algo viviente, que el hombre percibe de manera inmediata. Partiendo así de datos vivientes y concretos, la idea que nos hacemos de la naturaleza se extiende más y más, y comprende siempre cada vez más objetos. La naturaleza comienza a otorgar un sentido, una meta a todo; es, en cierta forma, aquello que está aquí, que se impone. Se le concibe como lo normal, como un hecho que no puede menos que comprobarse, como lo que está dado en su realidad: el cielo, el mundo en torno nuestro, el hombre en este mundo. Es lo que ya lleva en sí su determinación, su destino, lo que debe ser, lo que debe vivir de un cierto modo, porque tal es su destino. Cuando preguntamos: esta criatura ¿cómo está constituida?, esto implica la cuestión: ¿a qué está destinada, con qué finalidad fue hecha así? De la finalidad perseguida por la naturaleza, las ciencias naturales pueden aprehender alguna cosa. Llegamos a percibirlo observando las cosas con calma y confianza. Lo que somos en realidad se nos

revela durante la meditación inmediata. Es lo que ha sido dado, lo que está en sí, respecto a lo que es artificial o apenas aparente; es lo verdadero, lo real, lo que va a su finalidad, lo que es así debido a su ser, lo que es cierto respecto a lo que es arbitrario, absurdo, variable, indeterminado, incoherente.

El contraste entre la vida humana y la naturaleza adquiere entonces un carácter muy distinto. El universo ya no se concibe sometido a una legalidad puramente racional y abstracta, en donde en vano se trataría de asir los elementos necesarios para comprender la vida humana. No se trata ya del espíritu geométrico, que no podría encontrarse en la diversidad de las manifestaciones de nuestra vida. Se trata ahora de una legalidad teleológica, que volvemos a encontrar en toda vida y ya desde la niñez. La organización humana está fundada sobre las mismas leyes que rigen el universo. Bastará pues preguntarnos cómo está organizado el hombre, cuáles son sus disposiciones, para estar en aptitud de conocer su "naturaleza", la meta para la cual fue creado. Y entonces estaremos autorizados a decir que la vida de los hombres va en contra de su naturaleza, porque no está conforme a ella y, luego, que no entra en el plan de conjunto de la naturaleza, de la cual contraría sus finalidades. Podemos representarnos al hombre natural de diversas maneras. Se puede pensar, por ejemplo, en el niño o en el hombre primitivo, que aún vivía de acuerdo con sus propias leyes. Pero no son, jamás, sino las representaciones concretas de un pensamiento fundamental hacia el cual debemos remontarnos. Se trata

de volver a encontrar al hombre tal cual lo formó la naturaleza, el hombre cuya legalidad interna responde a los fines perseguidos por la naturaleza. Y entonces se nos plantea otra pregunta: el desarrollo de la historia, hasta aquí, ¿acaso permitió a los hombres llenar o cumplir con su destino natural? ¿El estado en el que viven los hombres de hoy corresponde a su naturaleza? No. Las facultades con las que la naturaleza los dotó, no les son útiles; hasta la fecha, aquéllas no han podido servirse de la razón, han quedado trabadas en su instinto de conservación; sus dones naturales han sido puestos al servicio de los demás hombres. La legalidad de la naturaleza que abarca al hombre y las disposiciones con las que lo dotó, se sustituyeron por una legalidad ajena al hombre. Se requiere reintegrar al hombre dentro del conjunto teleológico de la naturaleza.

La teleología de la naturaleza aparece en sus creaciones particulares; ella se expresa en el hombre. No hay necesidad de deducir de la finalidad que persigue el universo, aquella hacia la cual tiende el hombre; ésta ha sido dada al mismo tiempo que el hombre. Si éste tiene necesidades y también los medios de cubrirlas, esta concordancia no es nada que sea debido al azar. Hasta dónde esto implica otras concordancias y deja entrever los conjuntos teleológicos de más grande envergadura, ya es otra cuestión. Aquí no importa saber hasta dónde puede extenderse el carácter teleológico de la naturaleza y si hay que pretender que todo no existe sino en función del hombre. Tampoco se trata de interpretar todos los detalles desde un punto de vista teleo-

lógico y de probar cómo cada cosa en particular responde a una finalidad. Lo que se quiere establecer es que en las creaciones de la naturaleza existe una teleología inmanente. En efecto, podemos remontarnos al origen de dicha teleología y atribuirla a una potencia trascendente, a Dios. Asimismo puede tratarse de definir el fin último. Se trata, también, de descubrir en cada individuo una tendencia hacia una meta que lo rebasa, y nos valdremos de ello a fin de establecer las relaciones entre los seres. Pero esta cuestión así orientada, no tiene nada que ver con aquella que interroga acerca de la organización teleológica en sí, de una criatura de la naturaleza y en particular del hombre. Si presumo que el hombre tiene necesidades así como los medios de cubrirlas, que existe una relación teleológica entre unos y otros, no pretendo que el proveer a sus necesidades sea una finalidad, o que cada quien esté en condiciones de hacerlo, y por ello se forme entre los individuos —tal como lo afirman los fisiócratas— un convenio orientado en tal sentido. Los fisiócratas pretenden, en efecto, que las sociedades humanas corresponden a un orden natural. Los hombres están destinados por naturaleza a vivir en sociedad y este destino, según se realiza en sí, siguiendo los fines que implica su propia naturaleza. Por ello los fisiócratas reivindican la libertad para cada individuo, a fin de que pueda realizar el orden social normal, el sistema económico deseado por la naturaleza. Esta manera de ver ejerce su influencia durante la Revolución francesa, pero no constituye la idea teleológica fundamental. Esta última concibe al hombre

como un todo cuya estructura lo orienta hacia una dirección determinada y que, colocado en un universo que persigue un complejo de fines superiores a los suyos, deja a este universo actuar en él y se acomoda de alguna manera, aunque desempeñando el papel que la naturaleza le asignó.

Pero he aquí que el hombre entra en contradicción con su propia naturaleza. Y esto puede interpretarse así: las funciones orgánicas del hombre están destinadas a su conservación. Pero el hombre se encuentra en situaciones donde le es imposible conservarse. Esto no da pruebas de que sus funciones orgánicas dejen de estar orientadas hacia su conservación. Esto quiere decir simplemente que se encuentra en un estado contranatural y no nos da testimonio en contra de la organización teleológica que le es propia. Basta crear una situación adecuada para el hombre, para que éste lleve una vida según su naturaleza y cumpla con su destino. Y esta organización teleológica es inherente al hombre; es común a todos los hombres. El hombre en general tiene necesidades así como tiene facultades. Puede querer y pensar. Esto prueba que está constituido en virtud de la consecución de ciertos fines. Esta relación teleológica establecida por la naturaleza entre sus funciones es independiente de las diferencias que puede haber entre un individuo y otro, entre dichas funciones. ¿Cuáles son pues las reivindicaciones que el hombre tiene derecho a formular? Se necesita que cada quien viva según su constitución, según el destino hacia el cual lo oriente la naturaleza, se requiere que cada quien sea libre.

Aquí es donde podemos darnos cuenta de las relaciones existentes entre el punto de vista teleológico y el jurídico. El derecho es la expresión de las disposiciones teleológicas con las que la naturaleza dotó a todos los hombres, de las necesidades internas del hombre. Es una manera de concebir el destino humano y es también una tentativa para realizarlo, mediante cada hombre, dentro de una colectividad. Mi naturaleza me incita a actuar. El hombre, en cuanto tal, ha adquirido un valor último. Se ha dado a lo que es específicamente humano, a las manifestaciones humanas, el sentido que implica la persecución de un fin, y esta legalidad interior ha hallado su expresión en unos derechos, gracias a los cuales tendrá, en lo sucesivo, la forma que le permitirá desarrollarse libremente. Si reivindico, para cada hombre, el derecho de poder cubrir sus necesidades, de hacer uso de sus facultades, de querer libremente, exijo tan sólo que se realice la legalidad interior que, en cada hombre, apunta a ciertas metas. Si creo un orden social en el cual el libre ejercicio de sus derechos queda asegurado, igualmente, para todos los ciudadanos, no hago otra cosa sino crear el medio de cumplir la finalidad planteada con la naturaleza del hombre. El derecho y la finalidad perseguida por la naturaleza encuentran así una unidad.

La primacía del derecho sobre toda concepción del hombre

La concepción teleológica, la fe en la naturaleza, en el hombre tal y como aquélla lo formó, es pues el fundamento de la idea del derecho durante la Revolución. Pero lo más sólido en tal complejo, es la idea del derecho que, coherente consigo misma, subsistirá en lo sucesivo a través del curso de la historia como un fermento revolucionario en el espíritu de los hombres. La idea de que actuamos en el sentido de una legalidad teleológica universal, que en cierta forma son las exigencias de la naturaleza por las que se lucha, lo que se reivindica nada tiene de arbitrario, sino que está fundado en la naturaleza del hombre, contiene un elemento sentimental. Así pues, sería muy difícil precisar cómo nos representamos esa legalidad interna natural del hombre, cómo cada quien concreta la naturaleza del hombre y la percibe en sí mismo. Se podía concebir al hombre a la manera de Rousseau, como un ser sensible y relacionándose, por decir así, siempre y todo entero consigo mismo o bien a la manera de los filósofos del siglo XVIII, ver en él un ser de razón, dotado de facultades susceptibles de un desarrollo ilimitado. O, en fin, partiendo de un punto de vista sensualista, considerándolo según sus necesidades naturales. Se trataba de conservar toda la diversidad de las determinaciones que el siglo XVIII había dado a la naturaleza del hombre y no limitar las posibilidades de comprenderlo –ya fuesen éstas de orden sentimental o intelectual—. El hombre, tal como lo

había formado la naturaleza, no había de seguir siendo un concepto vacuo y abstracto. Era necesario investigar al hombre para descubrirlo, lo que había en él de específicamente humano, la finalidad que había perseguido la naturaleza al crearlo. Pero esta fe en el hombre no debía ser formulada de una manera dogmática. Lo que está establecido en definitiva es que el hombre, por el hecho de serlo, tiene derechos y que debe ser jurídicamente libre e igual a todos los demás. En cuanto al resto, no se trata sino de una base sentimental, de imágenes concretas, de argumentos que sirven para hacer evidente la idea del derecho, darle vida, integrándola en un conjunto universal de mayor alcance.

El derecho en cuanto tal no determina el carácter del hombre. Lo toma a éste como un hecho, como el dato general que vuelve a encontrarse en todo hombre. Y puesto que ve en él al poseedor de sus derechos, lo que le confiere a sus acciones un valor de carácter jurídico, puede admitir todas las interpretaciones de lo que es específicamente humano. Poco importa lo que pueda ser el hombre o la manera como te lo representes. Él tiene derechos. Las interpretaciones dadas a la naturaleza humana pueden cambiar, pero el concepto del hombre, como individuo que tiene derechos, permanece. En efecto, al reivindicar la libertad para el hombre, puedo creer que, cuando actúa según su voluntad, él persigue un fin. Puedo decir que tal cosa tiene un sentido, que la naturaleza lo predeterminó para ser libre. Ese es el credo de la Revolución francesa. Pero la conciencia del derecho va más lejos que todas esas

consideraciones. No se preocupa por saber si la actividad de un individuo se halla conforme a la finalidad que la naturaleza le indicó, sino que lo enfoca desde su esfera jurídica personal. Y dentro de ella, poco le importa si las acciones del individuo están o no de acuerdo con una finalidad; ellas son legítimas y tienen su razón de ser desde el punto de vista del derecho por el solo hecho de pertenecer a dicha esfera. En efecto, el valor, el significado que se da al hombre en cuanto tal, puede contribuir a reforzar la idea de su independencia, tal como la concibe el derecho. Esta conciencia que tiene el hombre de su valor es una condición necesaria a aquella que tendrá de su derecho. Pero la reivindicación jurídica acabará por existir por sí misma, por afirmarse como tal. La conciencia que tiene el hombre de sí mismo no encontrará su expresión revolucionaria más que en la forma que tomen sus reivindicaciones jurídicas.

La Declaración de los Derechos del Hombre

Será pues necesario formular los derechos de una manera clara y definitiva. Y eso fue lo que hizo la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Ahora se sabe hacia dónde tendemos y por qué se lucha. Cada quien debe saber cuáles son sus derechos; cada quien debe saber cuáles son sus propios derechos, los que aquí fueron formulados. Pues cada quien sabe lo que se formuló y lo encuentra en sí mismo, por poco que reflexione. La

Declaración de los Derechos debe servir de fundamento a todas las construcciones jurídicas ulteriores, a la erección del nuevo Estado. Pues antes de ponernos a crear una nueva organización social, hay que establecer claramente cuáles son nuestros derechos. La libertad y la igualdad no aparecen ya como ideales lejanos, como unas quimeras. Son derechos que nos fueron otorgados, que se hallan establecidos de una manera general, como inherentes al hombre. Ya no se nos pueden arrebatar; ya no podrán volver a caer en el olvido. Los tiempos de opresión, durante miles de años, cuando la injusticia y la miseria reinaban, han terminado. Pues si pueblos enteros, miles de hombres, asentían a lo arbitrario de algunos particulares, si toleraban pacientemente toda esa injusticia, era únicamente porque no conocían sus derechos. Basta mostrar a los hombres cuáles son sus derechos para que ya no puedan soportar seguir viviendo tal como lo han hecho hasta hoy. Habrá entonces, piensa Barère, una Declaración de los Derechos del Hombre que valga para todos los pueblos de la Tierra, animados por el sentimiento de su nueva libertad; habrá una Declaración de los Derechos del Hombre que reine sobre la Tierra, así como las leyes de la naturaleza rigen el Universo; será el nuevo evangelio, el evangelio de toda la humanidad. Pues así como cada quien tiene sus derechos y los conoce, la Declaración de los Derechos debe anunciar los de todos los hombres, de cada uno de los hombres en general. Tales derechos deben convertirse en el alfabeto de los niños, se les debe enseñar en las escuelas. Se requiere que sean

proclamados en la plaza pública, al son de trompetas y de heraldos, que los sacerdotes los lean desde sus púlpitos, que sean distribuidos en volantes por los mercados, depositados en los archivos, anunciados en carteles puestos en los muros de todas las ciudades por orden de la municipalidad de todas las villas. El más ínfimo de los ciudadanos se volverá entonces consciente de sus derechos. Cada quien sabrá si se le ha hecho justicia o no, cada quien conocerá la norma que le ha de permitir juzgar todas las medidas tomadas por el Estado, todas las leyes. A cada momento podrá la nación entera, a propósito de cada ley, referirse a unos principios jurídicos y, si es necesario, hacerlo a fin de oponérseles. Dentro de la conciencia de su derecho, tal como encontró su expresión definitiva en la Declaración de los Derechos del Hombre, el concepto se convirtió en el juez soberano de las leyes.

La Declaración de los Derechos del Hombre es, en cierta forma, el código de la teoría revolucionaria. Puede ser que la Constitución, en ciertas leyes, haga concesiones dadas las circunstancias; la reivindicación revolucionaria no sigue siendo, por lo menos, inquebrantable; halló su expresión definitiva. No se ha hecho aún un derecho. Durante la Revolución siguen produciéndose casos en que las formas tomadas por la vida política se hallan en contradicción con la Declaración de los Derechos. No somos todavía libres ni jurídicamente iguales; aún no disfrutamos del sufragio universal, aún subsisten esclavos en nuestras colonias, sigue habiendo aristócratas que quieren ser más que el pueblo; aún tenemos un

rey. Tales son las objeciones que no tardarán en alzarse. Hay, en la Declaración de los Derechos, en los principios fundamentales que establece, de una vez por todas y en cierta forma, una lógica inmanente que conduce a consecuencias más y más revolucionarias.

La Declaración de los Derechos comprende principios jurídicos muy variados, pero la libertad y la igualdad siguen siendo las dos ideas fundamentales. La Asamblea constituyente comprueba que se difundieron entre todo el reino, que penetraron en todas las clases sociales. Éstas concentran cada vez más todos los otros derechos del hombre y del ciudadano. Se trata ahora de saber cómo han de realizarse dichos principios jurídicos en la vida, cómo se llegará a crear un derecho positivo según los principios del derecho natural, cómo se llegará a concebir la vida en común de los ciudadanos de un Estado respetando al mismo tiempo la libertad y la igualdad jurídicas que le pertenecen a cada uno de ellos según los derechos naturales.

VII. PRINCIPIOS DE ARQUITECTURA SOCIAL ADOPTADOS POR LA REVOLUCIÓN

El derecho público y el derecho privado

La Asamblea constituyente se encuentra ante una disyuntiva. ¿Cómo podrá crear un organismo de Estado en el cual las medidas legislativas no le parezcan al particular como una coacción, como un menoscabo a su libertad natural, un estado en el cual no se verá forzado a obedecer a otros hombres, en el cual no tendrán nacimiento desigualdades entre gobernantes y gobernados, pero donde las leyes estén jurídicamente fundadas en el libre albedrío de cada quien, donde el hombre, obedeciendo las leyes, se obedezca a sí mismo, donde cada ciudadano no esté sujeto a otro, pero donde la voluntad de todos se haga valer, para cada quien, de la misma manera? Tal es el problema fundamental que deberá resolver; el de las relaciones jurídicas entre el individuo y la colectividad, entre el individuo y el Estado.

Por otra parte, en el terreno del derecho privado, ¿en qué forma deberá formular las relaciones jurídicas entre los individuos, de manera que éstos queden libres e iguales en derecho, de tal modo que las leyes, con las medidas que implican, lejos de lesionar los derechos de cada particular o de supri-

mirlos, les sean asegurados y tiendan a desarrollarlos? Ambos aspectos reunidos, por otra parte, vuelven a surgir al observarse cómo se necesita que sean las leyes para que tengan a la vez como fundamento y como meta los derechos naturales del hombre.

EL DERECHO PRIVADO FUNDADO SOBRE EL DERECHO ROMANO Y LA PROPIEDAD

Primeramente, se hace la tentativa de asegurar la libertad y la igualdad de derechos a todos los ciudadanos en sus relaciones de derecho privado. Cada quien debe ser igual, bajo el mismo título, en todo lo que se refiere a su propiedad, su producción económica o intelectual. Los derechos feudales quedaron abolidos; todas las jornadas, todas las servidumbres personales que vinculaban a los campesinos a sus señores quedarán suprimidas. El aldeano es libre sobre sus tierras. La división de éstas queda aceptada como definitiva, como legítima. Se trata de terminar con todas las sujeciones vinculadas a las propiedades; con las desigualdades de derechos entre propietarios, con toda especie de privilegio. Todo lo que se opone a los derechos del hombre debe ser abolido. Los derechos feudales lesionan al hombre en cuanto tal; por ello hay que destruirlos. El comité encargado por la Asamblea constituyente de examinar los derechos feudales debe inspirarse en dos principios: proceder severamente, hasta el máximo rigor en contra de todos los derechos que

se opongan a la libertad del hombre y respetar escrupulosamente la propiedad.

El libre propietario se convierte en cierta forma en el símbolo del derecho, en la imagen misma de la idea que la Revolución francesa se forma del derecho. La esfera jurídica del individuo se concreta en cierto modo en el terreno en que éste posee. La idea del derecho se realiza dentro de los estrictos límites asignados a la esfera del derecho, que no son otros sino las bien trazadas lindes de la propiedad, dentro del derecho que tiene cada particular para disponer y hacer uso de su bien como le parezca. Nadie tiene derecho a penetrar en mi propiedad si yo no lo consiento, nadie puede arrebatármela, es un derecho que me ha sido asegurado. El campesino es libre en su campo; allí es su propio dueño. En la conciencia de sí mismo que tiene el propietario libre, la conciencia del derecho reviste una forma concreta y bien definida; las ideas de libertad y de igualdad adquieren un sentido inmediato, viviente. Soy un libre propietario, exactamente como lo es mi vecino que tiene un bien muchísimo mayor que el mío; él no es más propietario que yo, más dueño de su tierra de lo que yo soy de la mía. Cada quien es libre en su esfera jurídica particular y cualquiera que sea la diferencia entre los objetos jurídicos adquiridos o heredados, los propietarios son iguales en derechos.

Así concebida la propiedad, ésta constituye una extensión del derecho natural inherente a cada particular. Al mismo tiempo que cada quien posee su persona y el derecho de hacer uso de sus facultades,

de disponer a su antojo de sus medios físicos o intelectuales, adquiere la propiedad de su bien, que se convierte entonces en la esfera vital dentro de la cual actúa y obra, su tierra nutricia, el lugar al que está vinculado, donde sus hijos crecieron y con el cual vive en una relación íntima e inmediata.

La idea del derecho personal se vuelve así comprensible para todos, despierta sentimientos que cada quien percibe en sí. Tengo derechos, tengo una personalidad jurídica, dicho de otro modo, soy un libre propietario. Así es, más o menos, como nos representamos la cosa. Soy amo en mi casa y en mis tierras, nadie tiene ningún derecho sobre lo que me pertenece, nadie puede venir a reglamentar el trabajo en mi campo. Aquí tengo derechos que nadie puede impugnarme. En efecto, mientras me hago este razonamiento, las consideraciones sobre la naturaleza del derecho de propiedad y sobre las relaciones que pueda haber entre el derecho natural, no me preocupan en lo más mínimo. Pero cualesquiera que sean los orígenes que quiera atribuírsele al derecho de propiedad, ha de considerarse como un derecho indiscutible.

Y a partir de estos conceptos jurídicos bien definidos, las reivindicaciones jurídicas derivadas de las ideas de libertad y de igualdad pueden ser formuladas bajo la forma de leyes, sin ofrecer en principio dificultades teóricas. No hay aquí conflicto entre antiguas y nuevas formas de derecho. No había más que extraer el derecho romano para encontrar allí los conceptos de derecho privado en buena y debida forma. No había necesidad de crear una nueva idea

de la propiedad. Existía ya en el derecho romano. Para hacer valer la idea de libertad en el derecho privado, el derecho civil romano ofrecía fórmulas ya dispuestas. Y esto, tanto desde el punto de vista de la independencia que debía gozar el individuo, en su esfera jurídica, como en el de la seguridad en la que podía vivir, pues ninguna violación de derecho podía tener lugar, aunque fuese por parte del Estado. Ya no se trataría de extender a todos los particulares los derechos que el derecho romano no atribuía sino a un corto número de ciudadanos. Y si había que regularizar las relaciones de los propietarios libres entre ellos, de nuevo el derecho romano proporcionaba la idea del contrato libremente consentido. Ocurre lo mismo con la idea de igualdad. El antiguo derecho civil romano parte del principio de que sus artículos deben ser igualmente válidos para todos los ciudadanos, puesto que evidentemente se trataba de ciudadanos romanos. En todo caso, la idea de un derecho igualmente aplicable a todos, ya estaba dada. Puede ser que, evidentemente, ese derecho haya sido restringido por unos privilegios, pero no es menos cierto que existía un derecho frente al cual los derechos particulares constituían una excepción, y ese derecho es el de todos los no privilegiados. Así pues, si se deseaba realizar, dentro del derecho civil, una comunidad de derechos, la igualdad de los sujetos jurídicos, no había más que abstenerse de excluir a quienquiera que fuese.

Durante la Revolución francesa, se extiende pues a todos los hombres el principio del derecho civil romano, asegurando la libertad a todo poseedor de

bienes. Aun reconociendo que las reivindicaciones formuladas en nombre de la libertad y de la igualdad están inspiradas por un sentimiento nuevo y que las nuevas disposiciones jurídicas tienen un contenido distinto y aunque podemos sacar en consecuencia que el desarrollo adquirido por el derecho conducirá a un trastorno económico, no es menos cierto que las formas jurídicas bajo las cuales esas reivindicaciones lograrán su meta, quedan establecidas. Asistimos así a una evolución que desembocará en la destrucción de los derechos feudales, a la transformación del jornalero servil en un aldeano dueño de su bien, en fin, a la redacción de un código civil que será adoptado paulatinamente, bajo esas mismas formas, en toda Europa.

Pero esta evolución, con su origen en los principios del derecho romano, había adoptado el concepto de la propiedad privada hereditaria y reconocido como legítima la repartición de los bienes tal como estaba establecida, debía forzosamente que tropezar con sus propios límites. Y más tarde, la crítica del concepto tradicional de propiedad, hecha desde el punto de vista del derecho natural, las tentativas de aplicar a la propiedad hasta en sus últimas consecuencias los principios de libertad y de igualdad, debían conducir a la teoría de la Revolución hacia ideas socialistas, tales como las que defendió Babeuf. En efecto, en el comienzo de la Revolución ya se habían preguntado si aquel que nada poseía no iba a caer en la dependencia moral de aquel que poseía y perder así en parte su libertad natural; si podía ser cuestión de una igualdad de derechos entre po-

bres y ricos; pero se habían consolado con la esperanza de que, dentro del nuevo orden de cosas, todo trabajador, con tal de que fuese serio, llegaría un día a ser, él también, propietario; que la libertad de nuevo adquirida conduciría a un nuevo reparto de la propiedad y que la pequeña propiedad iría en aumento. Se proponían trabajar con todas sus fuerzas para lograr dicho fin.

La reforma del derecho privado en el transcurso de la Revolución se esforzó pues en aplicar las nociones de libertad y de igualdad naturales al interior de las esferas jurídicas ya establecidas para los particulares. Dichas esferas jurídicas pueden ampliarse o estrecharse mediante contratos libremente concertados entre los individuos. Surge entonces el problema en torno al derecho positivo, en uno y otro caso, de cuáles reglas serán las que fijen los límites de esas nuevas esferas jurídicas y aseguren a cada quien la libertad y los derechos de que disfrutan, bajo un mismo título, todos los conciudadanos. Pero no hubo tentativa alguna a fin de delimitar la esfera jurídica atribuida a cada quien según sus derechos naturales, de repartir los bienes entre los individuos según los principios de libertad y de igualdad que implicaban esos derechos. Se concretaron a dar satisfacción a las nuevas reivindicaciones bajo las formas tradicionales legadas por el derecho positivo, dejando subsistir las condiciones de la propiedad que estaban en contradicción con el derecho natural.

El derecho público fundado sobre el derecho natural

Ocurre de otro modo con la solución ofrecida ante el problema que el derecho público plantea. Con respecto al derecho privado, se partía de las ideas de igualdad y de libertad, aunque reasumiendo las formas tradicionales del derecho civil, consagrando la propiedad, la herencia de la misma y el contrato. Se limitaban al deseo de que los ciudadanos fuesen jurídicamente libres e iguales en su propiedad adquirida o heredada y de que la validez de sus contratos se garantice. Pero todas esas nociones no constituían una base lo suficientemente sólida para crear un nuevo derecho público; no había tradiciones de derecho público generalmente recibidas, o forma jurídica alguna susceptible de expresar las reivindicaciones del derecho natural. Conseguíase una clara idea de lo que eran el Estado y la ley, contábase con máximas para la construcción y el funcionamiento de un Estado, pero faltaban las formas jurídicas bajo las cuales se pudiera concebir la vida de aquél. Aún no se veía cómo hacer del Estado, desde el punto de vista jurídico, una unidad coherente. Se encontraban, por una parte, ante un concepto de Estado concebido como un todo regido por leyes, ante un concepto de ley, ante unos principios y unos ejemplos políticos dados, y por otra parte, asimismo, ante el derecho natural, sin haberlos relacionado el uno con el otro. ¿Cómo podríase hacer coincidir la noción del Estado, de la ley, con la del derecho? ¿Cómo crear un derecho público

fundado sobre el derecho natural? ¿Cómo, partiendo de ese derecho público, concebir una nueva organización social, según el orden que exigen las leyes y según los principios de construcción que implica la fundación de un Estado?

El problema que implicaba la creación de un derecho público fundado sobre el derecho natural no era nuevo. Ya se lo habían planteado los filósofos del derecho natural, un Grocio, un Hobbes, un Pufendorf. Se había tratado de legitimar el derecho de soberanía del monarca, arguyendo que ese derecho le había sido cedido por el pueblo en virtud de un contrato. Más tarde, reasumiendo y desarrollando algunas de esas antiguas teorías del derecho natural, mientras rechazaba otras, Rousseau había concebido una nueva teoría del derecho público.

MATERIALES PARA LA EDIFICACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN

Fue de la teoría de Rousseau que se sirvió la Asamblea constituyente para instituir un nuevo derecho público. Se encontraba, es cierto, aún en presencia de otros datos. Por una parte, estaba el concepto de Estado concebido como una organización colectiva, regida por leyes, y por la otra, los ejemplos de constituciones en vigor en los países extranjeros. Pero en ninguno de esos datos podía hallarse la forma jurídica que le hubiera permitido establecer principios jurídicos nuevos e instituir un Estado tal como Rousseau lo entendía, fundado sobre una

teoría de derecho público emanando del derecho natural.

Tradiciones originarias de la Antigüedad habían establecido el poder total de la ley, la obligación en la cual se encontraban los ciudadanos de someterse a ella incondicionalmente. Esparta, Atenas y Roma habían luchado para conseguirlo. Por otra parte, Montesquieu hubo de mostrar que son las leyes las que regulan la vida del Estado, que los reyes y los pueblos se someten a la estructura legal del país. Hubo de mostrar el espíritu, la potencia impersonal de las leyes. Pero si la noción de ley, la fe en su poder, estaban bien establecidas, quedaba pendiente una cuestión a la cual no se había dado respuesta y es aquella de *¿qué debe hacer la ley?* Montesquieu había establecido que, de acuerdo a la forma de Constitución en vigor, era al rey o al pueblo, o bien a un Parlamento, a quien incumbía el cuidado de legislar. Pero ahora, la Revolución francesa quería saber quién tenía derecho de promulgar las leyes, cuál era el fundamento jurídico de las mismas.

Montesquieu había dicho asimismo que en un Estado que desea asegurar la libertad a sus ciudadanos –lo que, por otra parte, no era para él sino una de las finalidades entre las que la colectividad podía proponer– se requería que los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, estuviesen separados y que no pudiesen, bajo ningún precio, quedar reunidos en una sola mano. Tan pronto como un hombre detenta todos estos poderes a la vez, entonces reina como déspota. La separación de los poderes, por el contrario, los mantiene en un equilibrio recí-

proco, de tal suerte que los individuos del Estado siguen siendo libres. Pero, dado que la Revolución tiene por objeto asegurar la libertad de los ciudadanos, va de por sí que ella acepta el principio de la separación de poderes y que la Declaración de los Derechos la adopta. Este principio implicaba al mismo tiempo, una restricción del poder legislativo, el cual no puede ser ejercido por aquel o aquellos que tienen que velar por la ejecución de las leyes.

Las Constituciones inglesa y norteamericana. Para dar un ejemplo de cómo los poderes legislativo y ejecutivo pueden estar separados –pues es sobre todo de estos dos poderes que se trata– Montesquieu cita la Constitución inglesa, según la cual el poder legislativo pertenece a los representantes y el poder ejecutivo, al rey. Parecería que fuese dado aquí un ejemplo de una Constitución representativa que pudiera convenir a Francia. Numerosos eran los franceses que hacia fines del siglo XVIII habían creído ver en la Constitución inglesa el ideal que hubiera convenido a su país. Pero los revolucionarios les habían objetado: ¿acaso esta Constitución correspondería, en verdad, a los principios de derecho establecidos por nosotros? ¿Acaso no es más bien el producto de un desarrollo histórico dependiente del azar, de concesiones, de circunstancias de toda especie, nacidas en épocas diferentes y ocasiones variadas? En su lugar, queremos un sistema de derecho público coherente, queremos una Constitución fundada, únicamente, sobre los derechos y

los intereses del pueblo. Por otra parte, la idea de un cierto género de representación ya había sido dada en Francia mediante los Estados generales. Es cierto que la última vez que éstos habían sido convocados remontaba al año 1614 y que por su manera de presentar unas súplicas al rey y su forma anticuada, ya no correspondían al espíritu de los tiempos. Pero nuestros ancestros ya habían gozado de ciertos derechos y no se trataba sino de convocar de nuevo a los Estados generales y animarlos con un nuevo espíritu.

Había también el ejemplo de los Estados Unidos de América. Aquí se había llevado a efecto un ensayo para crear una Constitución dentro de un espíritu mucho más cercano al ideal de la Revolución que el de la Constitución inglesa. Sus autores se habían inspirado en principios jurídicos generalmente valederos, de principios de libertad y de igualdad. Aquí había un pueblo que había querido regenerarse, tal como los franceses querían realizarlo ahora. Pero a la mayoría de los franceses faltaba la visión inmediata de esta nueva evolución; los dos pueblos no estaban unidos por unos vínculos tradicionales; ni había habido entre ellos un intercambio intelectual continuo que hubiera podido hacer vivientes y consolidar en el espíritu de los franceses esas nuevas formas de derecho público. Para los franceses, los americanos eran hombres de otro mundo, coloniales, que avanzaban en la maleza, conquistando un nuevo país dentro de condiciones de vida desconocidas, de coloniales que habían formado sobre una tierra nueva una unión más o menos duradera entre

diferentes Estados. Se les podían tomar algunas ideas, algunas formas jurídicas nuevas, asimismo su ejemplo podía dar una nueva confianza ante la posibilidad de aplicar, en la práctica, principios jurídicos hasta entonces puramente teóricos. Pero lo que Francia quería, ella debía realizarlo. No había necesidad de que imitara a otros países.

He aquí pues a la Revolución francesa provista de principios políticos y ejemplos. En primer lugar, y esto era uno de sus inquebrantables pilares, la idea de la ley todopoderosa, que dentro de su carácter impersonal forma un contraste con lo arbitrario del individuo. Esta idea se desarrolla hasta convertirse más tarde en el objeto de una especie de culto. En seguida la máxima según la cual, para que los ciudadanos sean libres, se necesita que ninguno de ellos pueda detentar todos los poderes y la noción de un poder legislativo diferente y separado del que debe velar por la ejecución de las leyes. En fin, el esquema según el cual el poder legislativo debe pertenecer a los representantes y el poder ejecutivo al rey. Como ejemplo, por otra parte, de una Constitución representativa, la de Inglaterra, en la cual numerosos franceses veían un ideal, pero que para los revolucionarios no era sino un ejemplo del que, a lo más, podía valerse, dado que no correspondía a las exigencias de la Revolución. En efecto, pensaban estos últimos, los ciudadanos son más felices en Inglaterra que en Francia y no podemos seguir siendo rebasados por ellos. Ellos nos muestran la posibilidad de realizar una Constitución parlamentaria, y eso ya es mucho, pero no podemos sencilla-

mente imitarlos. Lo que ellos han establecido no corresponde a la finalidad por la que luchamos y hacia la cual aspiramos. Asimismo, existía la tradición de los antiguos Estados generales, la de una Constitución que había caído en el olvido, la posibilidad de remontarnos a los ancestros, a unos derechos adquiridos desde hacía mucho tiempo. Pero, una vez más, los Estados generales ya nada tenían de viviente y para reconstituir los derechos tradicionales, había que recurrir a investigaciones históricas cuyo resultado sería dudoso.

Por último, podríamos valernos de la Constitución norteamericana, propia de un pueblo que hubo de conquistar la libertad a viva fuerza, en el curso de una revolución que había mostrado que unas pocas reivindicaciones jurídicas pueden obtener satisfacción en la vida real. El ejemplo de Norteamérica legitimaba las esperanzas de los revolucionarios, pero el pueblo norteamericano estaba demasiado lejos, sus condiciones de vida eran muy diferentes de las suyas, como para que los franceses pudiesen considerarlo como compañero de lucha. La antigüedad había proporcionado asimismo ejemplos en los que podía inspirarse. Los espartanos, los romanos, el pueblo libre de la República romana, la conciencia de ser ciudadanos de un Estado libre. Los hombres de la Revolución volvían a encontrar aquí un heroísmo cercano al suyo.

Tales eran las fuentes de las que podía servirse la Revolución a fin de ayudar a crear una nueva organización social. Pero todo eso no eran sino ejemplos, casos análogos, tradiciones, y no lo que se requería

para dar satisfacción a las reivindicaciones revolucionarias.

Si el derecho natural pudo encontrar en el derecho privado una tradición conservada por los juristas a lo largo de generaciones, si pudo sacar de ello un ejemplo en el que podía apoyarse, no era lo mismo respecto al derecho público, para el cual semejante tradición no existía. Se trataba pues de crear de una sola pieza un derecho público, constituir un Estado fundado sobre principios del derecho natural, en cuyo interior no hubiese nada que no derivase de ese derecho, ninguna relación entre seres humanos que no se valiera de ello, ninguna cosa particular que no pudiera ser deducida de alguno de sus principios.

Sieyès y el arte de construir un Estado

El Estado es una colectividad construida y regulada por leyes. La naturaleza del Estado se halla definida a través de sus leyes fundamentales, por su Constitución, tal es la idea maestra en política. Se vive bajo una monarquía, bajo una república, bajo un régimen despótico. La estructura del Estado, la norma de la vida colectiva queda determinada por ello, en lo absoluto independientemente de las personas que detentan el poder. Hay formas fundamentales para la erección de un Estado; leyes de construcción que deciden respecto a todas las disposiciones legislativas tomadas después, que dan al conjunto del Estado su carácter, a la nación su uni-

dad. Crear un organismo político es formar, de parte a parte, un todo determinado y coherente en virtud de su medio, mediante las leyes.

Dicha creación del Estado está considerada en cierta forma como un arte. Es el arte social, el don de construir, de dar a una colectividad una Constitución coherente. Sieyès es quizás el político que percibió más profundamente el carácter artístico de la creación social. Una masa innumerable, millones de hombres que se agrupan, se organizan según unas leyes, forman por sus relaciones un todo que las obedece. El espíritu soberano en su creación artística tiene un sentimiento de potencia frente a la realidad y doblega a sus leyes, un sentimiento que, más tarde, bajo una forma muy distinta y con finalidades muy diversas, logró un punto culminante en la creación del Estado napoleónico.

Las cosas ocurren de muy distinta manera en el mundo espiritual así como en el mundo físico, hace notar Sieyès. La realidad física tiene sus leyes; le han sido otorgadas. La razón humana no tiene más que comprobarlas. El naturalista tiene que vérselas con los hechos, su tarea consiste en reunirlos, en estudiar sus relaciones mutuas. El universo físico existe y se mantiene, independientemente de todos los pensamientos, de todas las ideas de mejoría que el naturalista pueda tener. Las ciencias naturales tienen por objeto el conocimiento de LO QUE ES. Ocurre de otro modo en el mundo espiritual. En éste, el legislador debe preguntarse LO QUE DEBE SER. No encuentra, en la realidad histórica, modelo para el orden social. Aquí la razón tiene otra cosa mejor

que hacer que el conocer; debe crear. La política, es cierto, combina hechos y no quimeras; pero no es menos cierto que combina.

La facultad que tiene el espíritu humano de intervenir, como creador, en la realidad histórica viviente, le otorga un sentimiento de soberanía. Creemos en principios jurídicos valederos para todos los hombres, en el carácter absoluto de las reivindicaciones que se requieren. Y por otra parte, se dispone de la potencia legislativa que puede hacer que esas reivindicaciones lleguen a un resultado y realizarlas en la vida. La ley se convierte, en cierta forma, en el medio universal de construcción social, que permiten realizar los derechos que reivindican los hombres, para todos de la misma manera y de hacerlos reinar por doquier. La razón reconoce con la evidencia de su propia lógica, cuáles son los derechos naturales del hombre y la ley le da el medio de fundar una colectividad humana, en la cual los derechos particulares de cada quien se vuelvan una realidad para todos.

SUSTITUCIÓN DE UNA SOCIEDAD CONTRANATURAL POR UNA SOCIEDAD RACIONAL

Diversos sentimientos concurren durante la Revolución para conformar un concepto del poder irrestricto de la ley, cuyo espíritu soberano es un medio eficaz para subyugar la realidad viviente. Se pensaba en los grandes legisladores de la Antigüedad, en Licurgo, en Solón; se pensaba en el pueblo romano,

"ese modelo de todos los pueblos libres" que, sin embargo, fue esclavo de sus leyes. Y, durante los tiempos modernos, Montesquieu hubo de mostrar que las leyes expresaban la naturaleza de los organismos sociales así como probar que el desarrollo de la historia está condicionado y representado por las leyes que rigen a aquéllos, tal cual se forman en el curso de los tiempos. En seguida, la filosofía del Siglo de las Luces había establecido las reivindicaciones a las que tenían derecho todos los seres racionales, es decir, los hombres. Sopesó el valor de la idea de la razón, que no puede establecer su reino, que no puede dominar sino mediante reglas generales, plegando la vida a sus leyes. Había también la noción de la naturaleza, que somete todo a su propia legalidad, el concepto teleológico de la naturaleza, que hace entrar también al hombre en dicha legalidad, lo inserta en conjuntos que dependen de ciertas leyes. Por último, el concepto de los fisiócratas, quienes extendían la legalidad de la naturaleza al orden social. La ley, revestida de la potencia que había adquirido en la historia, forma fundamental de la vida colectiva, realizando la razón, dada en la naturaleza y exigida por ella, son todas ellas definiciones de la ley que concertadamente actúan para conformar la idea que la Revolución se hará de ella.

Hay pues, en esa necesidad de regular por medio de leyes las relaciones entre los hombres en el seno de la sociedad, algo del espíritu del siglo XVII, de su sentido de las proporciones, del orden razonable que quería ver reinar en la vida humana a fin de

que el alma formase un todo armonioso. Pero la razón había sido impotente en regular la vida entre los hombres. En las sociedades humanas todo es caos y confusión, todo camina de través y en contrasentido. Voltaire lo había ilustrado al describir la suerte de sus personajes novelísticos, y lo hizo pasando revista a la historia, donde, durante siglos, la vida humana, su destino, habían estado dominados por absurdos y todas las miserias de la vida habían abrumado a este pobre mundo cuya razón estaba ausente. Esta manera negativa de concebir la historia fue también la de la Revolución. Los tiempos que la precedieron forman para ella una masa oscura y confusa a la que en vano se trataría de encontrarle un sentido. Y así es porque hasta aquí la vida humana no estaba ordenada según las leyes de la razón.

Tanto en los revolucionarios como en Voltaire, la fe en el reinado futuro de la razón compensa la visión pesimista de los tiempos pasados. Esta carencia de racionalidad en la vida de los hombres no proviene de éstos. Cada hombre está dotado de razón y pertenece, como criatura de la naturaleza, a un todo coherente. Él no es irracional, no lo es la naturaleza, es el estado en el que actualmente vive. Y ese estado se debe a la organización social defectuosa en la que viven los hombres, en las relaciones ficticias creadas entre ellos por la vida colectiva mal comprendida. El siglo XVIII se halla dominado por la idea de la antinomia entre el racionalismo inherente a la naturaleza del hombre, por una parte, y por la otra, al irracionalismo de la vida humana tal

como el curso de la historia lo ha puesto de manifiesto. Y es a la vez pesimista en su concepto de la historia y optimista en lo que tiene de la naturaleza. Para explicar esta antinomia se requiere de un tercer elemento al cual pueda atribuirse dicha contradicción entre la naturaleza y la historia, dicha oposición entre lo que son verdaderamente los hombres y en lo que se han convertido. Este tercer elemento es la sociedad. Rousseau había dicho que la sociedad, el estado social en cuanto tal, era contranatural e incompatible con el hombre. Pero, evidentemente, no podía concernir a la Revolución el negar todo estado social, el retrotraer al hombre a la vida aislada que implica el estado de naturaleza. El problema social, el problema de las relaciones que debían existir entre los hombres en el seno de una colectividad, había sido planteado de una manera general. Si los hombres son desgraciados es porque el orden social actual es defectuoso. Si se quiere que la vida del hombre se torne racional, hay que atacar este orden social. La solución debe ser colectiva. Rousseau, dándose cuenta de que no podía ser cuestión de regresar al estado de naturaleza, él mismo había establecido, por otra parte, los fundamentos de un estado social conforme al derecho natural. Y la Revolución hizo eco de esa teoría. A fines del siglo XVIII se agregaron a dicha teoría unas consideraciones económicas y políticas de toda especie, que debían conducir hacia una transformación radical de las circunstancias políticas.

Demos a los hombres, dicen los revolucionarios, nuevas formas sociales racionales y su destino se

cumplirá. Pero, ¿por qué el estado social, en lugar de hacer nuestra felicidad, fue la causa de todos nuestros males? Porque únicamente el azar y el capricho reinaban en todo ello, porque cada quien quería obligar a los demás a servir sus intereses personales, porque el hombre reinaba sobre el hombre. En lugar de lo arbitrario propio del hombre hay que hacer reinar la ley; la potencia impersonal de la ley, que es la misma para todos, debe arreglarlo todo.

Y ahora podemos decir: en efecto, la vida de los hombres, tal cual existe hoy en día, es irracional, arbitraria, pero el deber de los hombres es el de intervenir en la realidad, el de crear nuevas formas sociales donde puedan vivir según principios racionales, donde puedan realizar en la vida humana la legalidad que reina en la naturaleza e integrar al hombre dentro de un todo coherente, regulado por leyes. La razón se vuelve práctica y constructiva y el medio de que dispone para ello es el arte de la legislación. Se requiere que en la vida humana todo se agrupe en conjuntos sometidos a leyes, que los hombres estén unidos por ellas, que la vida humana no sea ya un enredijo indescifrable, en el que el más fuerte oprime al más débil, donde el azar del nacimiento decide de la suerte de un hombre o que lo que está permitido en una provincia, quede prohibido en otra, donde millares de seres humanos dependen de un solo hombre que es su semejante. Es necesario llegar a que todas las cosas de la vida humana se ordenen en un todo racional y coherente, regido por leyes.

VIII. DE LA DIFICULTAD EN TRAZAR LOS LÍMITES ENTRE EL DERECHO PRIVADO Y EL DERECHO PÚBLICO

Los derechos del individuo y los de la nación

He aquí pues dado el concepto de ley concebido como el principio que pone orden en la vida humana y la reglamenta. Y al mismo tiempo, la idea de que todo lo que esta vida implica de miserable, de irracional, de contradictorio, se debe a una organización social defectuosa. La solución consiste pues en crear una sociedad sobre otras bases. Bajo la Revolución francesa, el concepto de sociedad va a adquirir un sentido nuevo. La sociedad es el Estado, el Estado concebido como una organización, como un cuerpo de hombres unidos mediante sus funciones y no como un número de individuos viviendo juntos. Francia o Inglaterra, no son nada más algunos millones de personas viviendo en tal o cual región geográficamente limitada; son cuerpos organizados. Montesquieu nos había enseñado a ver esos cuerpos como individualidades condicionadas cada una a su manera, como unidades dotadas de una vida particular. La unidad dada por la forma del Estado es para él la meta a alcanzar, el ideal de la forma organizadora. Es sobre esta tendencia hacia la unidad que, por otra parte, descansaba ya bajo el Antiguo

Régimen, la teoría de la soberanía ilimitada del rey en Francia. Ésta condujo a la lucha contra los derechos feudales –por lo menos considerándolos como de naturaleza política– en favor de la realeza absoluta. Para que la unidad fuese perfecta, se requería que una sola voluntad reinase. Esa tendencia a la unidad, perdura; encuentra su más acabada expresión en la Revolución francesa. La nación es un todo coherente. No se trata de dar, en particular, toda la independencia posible frente al Estado, de abandonarlo lo más posible a sí mismo como tienden a hacerlo las constituciones inglesa y americana. Queda bien establecido que el individuo pertenece a un todo colectivo, que en él vive debiendo formar parte integrante de un organismo social. Este es todo el significado que toma el pensamiento de Rousseau, para quien el individuo tan pronto como entra en el estado social, comienza un modo de existencia muy distinto, ya no existe para sí mismo, ya no es un todo en relación con la colectividad, sino una "unidad fraccionaria". Es lo que podría llamarse el punto de vista colectivo de la Revolución francesa; el particular ya no es más que una parte de un todo colectivo; no vive ni actúa sino en función de ese todo. En su existencia, en las directivas que da a su vida, queda determinado por leyes que tienen únicamente el poder de decidir en la vida de cada quien.

Pero a ese colectivismo de Estado se opone el otro punto de vista de la Revolución francesa: el de los derechos del individuo. El individuo tiene derechos que le son innatos y que nadie, ni aun la sociedad, puede otorgarle ni retirarle. El individuo tiene, por

una parte, el sentimiento de su independencia basada jurídicamente y, por la otra, de estar integrado en un todo colectivo regido por leyes, de formar parte de la nación. ¿Cómo conciliarlos a ambos? ¿Cómo conciliar la libertad que por derecho pertenece a cada hombre, según su máxima: cada quien es su propio amo, con la dependencia en que se encuentra cada individuo frente a la ley y el Estado?

Lo que se exige, desde luego —pues es la primera reivindicación de la conciencia jurídica—, es que el hombre no dependa del hombre, sino únicamente de la ley impersonal. Después se plantea la cuestión de saber cómo la ley general y valedera para todos, estará de acuerdo con el derecho de los particulares. Dentro de la ininterrumpida soberanía de la ley, ejerciéndose sobre todos sin excepciones, parece, por lo pronto, que pueda conciliarse el ideal de la unidad entre el Estado y las reivindicaciones que exigen que ningún hombre dependa de otro y que todos los hombres sean iguales en derecho. La ley, en su estabilidad, se opone a lo que la voluntad particular tiene de cambiante, de aleatoria. Por un lado, lo arbitrario, el capricho, los cambios de humor del despotismo; por el otro, la ley estable y equitativa. La ley que vela por el interés general, que defiende el bien público contra los intereses inconstantes y las contradicciones de los particulares. En lugar de la dominación del hombre, se requiere la de la ley. El hombre libre no puede obedecer a otro hombre, no puede someterse sino a la ley. Ha de hallarse completamente independiente de todo poderío, salvo el de la ley. No hay ante ésta ninguna

excepción, ningún privilegio. Todos deben ser iguales ante la ley. Ningún hombre debe depender de ningún otro, pero todos quedan igualmente sometidos a la ley. Un todo colectivo regulado únicamente por la ley, que excluye lo arbitrario personal. Es así como se concibe al Estado. Cada quien tendrá entonces conciencia de ser libre, porque no debe obedecer a ningún hombre, sino únicamente a la ley. Cada quien tendrá conciencia de ser igual a todo otro hombre porque está, como todo otro hombre, sometido a la ley común. El rey mismo debe quedar sometido a la ley y no reinar sino mediante ella. La ley es un ser impersonal que por su carácter general crea la unidad entre todos. Sin miramiento para las personas, se mantiene a través de todos los caprichos, de todos los intereses particulares. Independiente de los hombres, ella descansa sólidamente en sí misma.

Pero si se admite que la ley, objetiva e impersonal por su naturaleza, se opone a lo que el individuo puede tener de personal y de arbitrario, ocurre que ella no puede ser el producto de una voluntad privada. Esto implicaría que cada individuo, cuando obedece a la ley, se somete a una voluntad particular. Pero las leyes de las sociedades humanas no han sido dadas como las de la naturaleza, puesto que primero deben ser creadas y decretadas. Suponen pues y necesariamente una voluntad legislativa. ¿A quién, entonces, se le confiará el cuidado de hacerlo? El desorden, la carencia de racionalidad inherente a las sociedades anteriores provenía de que un solo hombre o un solo grupo de hombres forzaba a los

demás a servir sus intereses particulares. Si ponemos a un hombre en condiciones de decretar las leyes para los demás, lo hará de manera que pueda darse ventajas y las leyes no serán para él sino el medio más eficaz de poner a los otros al servicio de sus intereses, bajo una forma valedera para todos. La ley perdería así su carácter impersonal; perdería su razón de ser, que es la de defender el interés general. No podríase pues admitir que una voluntad particular pudiese decretar leyes. Si las leyes tienen como meta velar por el mantenimiento del interés general, se requiere que haya una voluntad general que sea la expresión de ello.

Por otra parte, el individuo no es libre sino a condición de obedecer únicamente a la ley, valedera por igual a todos. Si dicha ley no fuese sino la expresión de una voluntad particular, el individuo obedecería a otro hombre, del cual dependería; ya no sería pues libre. Frente a la ley a la que debe someterse, se plantea la cuestión de los derechos del individuo. La ley exige que yo cumpla con ciertos actos. Para cada uno de ellos puedo preguntar si esa exigencia está justificada o no. Que mi vecino o mi gobierno, bajo forma de ley, exija de mí tal o cual cosa, ello no establece ninguna diferencia desde el punto de vista del derecho. Me veo forzado a obedecer dicha ley. Esta constricción, ejercida por la ley, puede ser un acto de violencia o estar fundada en el derecho. Cualesquiera definiciones que puedan darse a la ley, no quedo por ello menos obligado a obedecerle. Que una ley sea razonable o no, nada cambia evidentemente la cuestión. Estaría bien si

la ley no fuera sino un buen consejo que me dieran los demás. Pero eso no podría ser así. La ley, por su naturaleza, me obliga a obedecer. Que la ley nazca de la voluntad de un sabio legislador, que persiga ciertas metas buenas para ellos mismos, que esté fundada en un orden natural e incluso tienda sólo al mantenimiento de los derechos naturales del hombre, no varía en lo absoluto la cosa. ¿Con qué derecho éste o aquél, tal grupo de hombres, hace la ley? Y ¿por qué debo obedecer dicha ley?

El contrato social y la voluntad general

Toda la cuestión se reduce a la siguiente pregunta: ¿a quién hay que confiar el cuidado de legislar? Pues ¿ésta es la que resume la antinomia existente entre el derecho y la ley? Por una parte, en virtud de mis derechos naturales, soy libre, soy mi propio amo, y por la otra, está la ley y su coacción. El derecho, ya lo hemos visto, debe tener primacía sobre la ley. Los derechos naturales del hombre preceden a la ley; están otorgados junto con la propia naturaleza del hombre. La ley no puede crear derechos. Si se quiere encontrar una solución a la antinomia entre la ley y el derecho, hay pues que buscar lo que constituye el fundamento jurídico de la ley, hay que dar respuesta a la pregunta que inquiere: ¿a quién le pertenece el derecho de legislar?

La ley es general por su naturaleza y por su destino, en el sentido de que vale para toda la colectividad a la cual se dirige, que la colectividad en su

conjunto debe sometérsele. Esta colectividad se compone de individuos. Cada uno de dichos individuos es, por su naturaleza, libre. ¿Cómo entonces admitir que la totalidad de los individuos, que la nación sea esclava? Todo ciudadano que viera negado su derecho a reflexionar sobre sus intereses propios, a consultarse y darse unas leyes, sería un esclavo. Eso también vale para la nación. Se requiere pues, como absoluta necesidad, que la nación tenga el derecho a reflexionar sobre sus propios intereses, a consultarse, a darse unas leyes. Si la nación no fuese libre, ocurriría lo mismo con cada particular. Cada uno de ellos obedecería entonces a una voluntad ajena. Las leyes deben pues provenir de la libre voluntad de la nación, del conjunto de la colectividad a la cual deben aplicarse. Si las leyes valen para toda una nación, queda excluido que sea un particular el que puede obligar a un pueblo entero, a una ley. Si partimos pues de la voluntad libre del particular, si concebimos a la nación como un conjunto de hombres libres, si definimos la ley como siendo la regla que debe guiar a ese conjunto, resalta necesariamente de ello que es la nación la que debe tener el poder legislativo. Cuando alguien observa rigurosamente ciertas directivas que se haya otorgado en la conducta de su vida, no es por ello menos libre. Cuando una nación, toda entera, se fija ciertas reglas, es decir unas leyes, debe ocurrir lo mismo. La nación no entra entonces en la dependencia ilegítima de una voluntad ajena, permanece libre, puesto que no obedece sino a su propia voluntad, a la voluntad general.

Nos encontramos así frente a un nuevo concepto jurídico. Es la nación y no el individuo quien tiene el derecho de promulgar leyes o aceptar o rechazar proyectos de las mismas. Ya no se trata pues del derecho del individuo, sino del de la colectividad, no de una voluntad particular, sino de la voluntad nacional, de la voluntad general. La nación tiene derechos. Hay pues, por una parte, el individuo con los derechos naturales que le son inherentes, y por la otra, la nación, con su derecho de estatuir sobre el conjunto de la colectividad. Dos sujetos de derecho, uno colectivo, el otro individual. El individuo debe obedecer a la voluntad nacional que se expresa mediante las leyes.

Hasta aquí, lo que ha quedado probado, es que la nación por sí misma tiene el derecho de imponer leyes. Pero ¿qué es lo que la autoriza a exigir que el individuo se someta a dichas leyes? Un contrato que los particulares concluyeron entre ellos, el *contrato social*. Si se enfocan las cosas desde un punto de vista general, puede decirse que entre los hombres existen dos clases de relaciones; aquellas que están fundadas sobre el derecho y aquellas otras que no lo están. Si en una lucha entre dos hombres de fuerza igual, el más fuerte salió ganando sobre el otro, ello no implica que tenga el derecho de subyugarlo. Desde el punto de vista del derecho, el más débil no puede quedar sometido al más fuerte; no tiene ninguna obligación hacia él. El hecho de que el más fuerte lo tenga bajo su dependencia no puede convertirse en un derecho. Todas las relaciones entre hombres, que tienen por origen un acto de

violencia, son ilegítimas. Únicamente están fundadas en derecho aquellas que nacieron de la libre voluntad de las dos partes. El individuo no puede quedar vinculado, no puede estar sometido a una obligación sino por su propia voluntad. No existen más vínculos entre individuos que aquéllos nacidos de la libre voluntad de los contratantes, que es la única que puede dar a su compromiso un carácter de derecho... Fuera de esto, no existe más reino que el de la violencia. Nos comprometemos libremente o bien cedemos a la violencia. No hay punto medio entre ambos. De que el hombre es libre por su naturaleza se deduce que los compromisos a los cuales consintió libremente son válidos únicamente desde el punto de vista del derecho.

Apliquemos ahora ese principio a la comunidad que representa el Estado. O bien los individuos obedecen a las leyes por coacción, en virtud de un acto de violencia perpetrado por los gobernantes sobre los gobernados, por los más fuertes sobre los débiles —y entonces no están sometidos a ninguna obligación de obedecer a la ley— o bien su obediencia a la ley nació de un compromiso libremente aceptado por cada uno de ellos, y entonces su obediencia a la ley descansa sobre una obligación legítima.

Ya tenemos pues las dos condiciones según las cuales los derechos de las dos partes serán respetados: la nación única tiene el derecho de imponerse unas leyes y, por otra parte, para que ella tenga el derecho de exigir de cada particular que obedezca a las leyes decretadas por ella, se necesita que éste se haya comprometido por su propia voluntad, según

las condiciones prescritas por el derecho. También se requiere que haya concluido ese contrato con todos los demás miembros de la sociedad, o dicho de otro modo, todos los particulares deben estar ligados entre ellos mediante compromisos recíprocos. Tal es el contrato social. El compromiso implica que, en todos los asuntos que conciernen a la colectividad, cada quien debe someterse a la voluntad general, a la ley. Como lo dice Rousseau: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo."[1] Es así como la nación se convierte en una persona moral.

Podemos representarnos diversas formas de asociación, pero sea como fuere, se trata siempre, partiendo del individuo como tal y de los derechos naturales que le son innatos, de llegar a la idea de una comunidad que, a la vez que persigue mediante sus leyes el interés general, respeta los derechos naturales de cada uno.

De la naturaleza del contrato social es posible deducir argumentos que prueben la bondad de que la voluntad general sea la que tenga que legislar. Los hombres, evidentemente, se reunieron en sociedad, no para que tal particular o tal grupo de particulares prospere, sino para que los intereses de todos queden salvaguardados. Pero el interés común no puede ser defendido por la voluntad de un particular, sino solamente por la de todos los

[1] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, lib. I, cap. VI.

particulares reunidos. Únicamente la voluntad general tiende necesariamente al interés de todos, a la igualdad, lo mismo que la voluntad particular defiende sus propios intereses y tiende a las preferencias. Para que el contrato social sea válido, se requiere pues que sea la voluntad general la que haga la ley. Y llegamos a la misma conclusión, si se parte del carácter de derecho inherente a cada particular. Cada uno de ellos es libre e igual en derecho a los demás. Si unos particulares, entrando en el estado social, se volvieran dependientes de otros particulares, si unas desigualdades se produjeran entre los que hacen la ley y los que deben obedecerla, el contrato social ya no es válido, pues habrá lesionado los principios del derecho natural. Para que el contrato social sea válido, se necesita que las decisiones concernientes al bien público se encuentren en cierta forma transferidas dentro de la masa, donde se une al de todos los demás. Y la unión de todos esos derechos constituye el derecho que la nación tiene para tomar las decisiones que tengan que ver con ella. Cada quien aporta a la sociedad, por decirlo así, la misma apuesta de derechos y el conjunto de esos derechos forma un derecho único, el de legislar.

Ya sabemos ahora cuál es el origen jurídico de la obediencia que debemos a las leyes de la nación. Es un contrato recíproco, llevado a cabo por cada quien de entre nosotros con todos los miembros de la nación. Este compromiso es válido pues por el hecho de que la voluntad general promulga leyes la libertad de los particulares permanece intacta y el

interés general queda salvaguardado. Con el fin de poner su persona y sus bienes a resguardo, el particular puede, sin perder su libertad, adherirse a una sociedad y someterse a la voluntad general de la colectividad. Pues "cada quien uniéndose a todos", no obedece "sin embargo más que a sí mismo y sigue siendo tan libre como antes... Cada quien dándose a todos no se da a nadie".[2]

He aquí, en unas cuantas palabras, lo que constituye el fundamento jurídico de la ley. Ya está dado el punto de partida. Es el individuo con sus derechos particulares. Pero ¿cómo formar una asociación entre esos individuos, si cada quien se vale de sus derechos y de su independencia? Eso se hace en virtud de un contrato. Cuando alguien celebra un contrato con otros, no hace otra cosa más que utilizar su derecho a hacer lo que le place. Por otra parte, existe el derecho del Estado concebido como un todo regido mediante leyes. El Estado no es un agregado de hombres cuya unión no se manifestaría sino de vez en cuando; es una asociación, una organización cuyo funcionamiento está regulado por leyes, un cuerpo del cual todas las partes están dispuestas a fin de poder asegurar ese funcionamiento. Pero ¿en qué debe residir la unidad de dicha organización? ¿Qué debe hacerse de ese conjunto de hombres unidos por casualidad, con sus intereses múltiples y cambiantes, con la diversidad de sus relaciones mutuas, un organismo colectivo? No

2 *Ibid.*, lib. I, cap. VI.

puede ser sino una voluntad legislativa unívoca, pues a menos de lesionar los derechos naturales del hombre, esa unidad de la voluntad legislativa no puede hacerse fuera de la comunidad, tal como ciertos teóricos del despotismo habrían querido probarlo. Esta unidad debe residir en la sociedad misma, en la comunión de todas las voluntades particulares, en la voluntad general. Para esto se requiere que todas las voluntades particulares que se comprometieron mediante contrato, ya no formen más que una. A fin de que del contrato social, del compromiso recíproco entre los individuos pueda nacer el todo colectivo, un Estado en condiciones de asegurar a sus miembros la seguridad interior y exterior, y salvaguardar a la vez los derechos de cada quien y los intereses de todos —dicho de otro modo, con el fin de que el contrato social pueda alcanzar el fin que persigue— se requiere ya formada una voluntad general convertida a su vez en cierto modo en el resorte de la nación. Esta voluntad general representa entonces el acuerdo de todas las voluntades particulares que se comprometieron las unas con las otras por medio de contratos recíprocos. De la unión de los derechos particulares se constituye entonces un derecho común, correspondiente al interés general, una esfera jurídica colectiva, englobando las esferas privadas de los derechos.

Durante la Revolución francesa, la teoría que daba a la voluntad general el poder legislativo parece haber dado, a la vez, satisfacción a los derechos que reinvindica el individuo así como dado respuesta a la necesidad de crear un todo coherente,

dotado de una autoridad soberana sobre los particulares. Fue por su propia voluntad que cada particular se comprometió ante la sociedad; las voluntades particulares, por lo mismo, se convirtieron en partes integrantes de la voluntad general; el interés privado quedó salvaguardado dentro del interés del todo. ¿Qué otra cosa más podía pedir el individuo? No podía pretender a decidir por sí solo los asuntos que concernían a la colectividad. Fue únicamente como parte del todo, como parte de la voluntad general, que pudo reivindicar el derecho de dar, él también, su opinión. Por otro lado, mientras la voluntad general es una, pues esta unidad se expresa mediante la ley decretada en común, por la ley, potencia absoluta a la cual cada quien debe obedecer, el Estado forma un todo satisfecho con la reivindicación que implica su propia naturaleza, según la cual debe ser una organización coherente regida por leyes y comprendiendo todas las manifestaciones de la vida social.

El poder legislativo

Se nos ha dado aquí la máxima que debe servir de principio al derecho público: la nación tiene el poder legislativo. Puede ser que no se esté de acuerdo sobre la manera de aplicarse esta máxima dentro de la práctica. Para algunos eso significa que es la nación misma la que debe darse unas leyes; para otros, esa tarea incumbe a unos representantes elegidos por ella misma. Las opiniones difieren también sobre la

cuestión de si se puede confiar enteramente a los representantes el cuidado de decretar sus leyes o si, en última instancia, se necesita que sus decisiones obtengan la sanción del rey. Pero sea como fuere, queda bien establecido que la nación no puede obedecer sino a unas leyes a las cuales colaboró en alguna forma.

Pero también había otra máxima de derecho público: la de la separación de los poderes. Si la nación tiene el poder legislativo, declarábase, no puede tener al mismo tiempo el poder ejecutivo. ¿A quién pues, confiar el poder ejecutivo? Al rey. Por un lado estará la nación y por el otro el rey, por una parte el poder legislativo, por el otro el poder ejecutivo. Tal es el esquema bajo el cual se considera el derecho público. Desde este punto de vista, la monarquía sería una forma de gobierno en la que un solo individuo estaría encargado de ejecutar la voluntad de todos. Era, se creía, la que convenía mejor a un gran Estado. Tan pronto como una ley ha quedado decidida por la nación, se requiere que sea aplicada de una manera uniforme. Y, en un gran Estado, el mejor medio de lograr esa finalidad es el de confiar la ejecución de la ley a un solo hombre, de colocar a éste a la cabeza del poder ejecutivo. En cuanto al temor de que la nación arriesgara de este modo enajenar su libertad, no podía ser, pues el rey no era más que el ejecutor de sus voluntades y debía atenerse a lo que ella había decidido. Tales eran, según se pensaba, los fundamentos de una Constitución conforme a los principios del derecho natural.

Quedaba no obstante aún una cuestión que no

había sido aclarada. Pues dicha Constitución, estableciendo que el poder legislativo pertenecería a la nación y el poder ejecutivo al rey, ¿quién pues tuvo el derecho de decidirlo así? ¿Cuáles son los derechos de los que se valen para confiar al rey el poder ejecutivo? Y ¿cuándo se decide que será necesario elegir a representantes que legislen en nombre del pueblo, sobre qué se fundan para legitimar dicha cláusula constitucional? Los adversarios de la nueva Constitución adelantan que la nación francesa no es un pueblo que acaba de constituirse en virtud de un contrato social, y que ella ya tiene una Constitución. Si se quiere emprender el cambio de esta, agregan ellos, eso sólo puede hacerse dentro de los límites mismos de la Constitución, es decir, que se requiere encargar de ello a las autoridades establecidas por ella. El rey y los Estados generales no tienen más que entenderse a ese respecto. Por otra parte, los límites constitucionales ya han sido dados: la nación se compone de tres estados: la nobleza, el clero y el tercer estado, que comprende a todos los ciudadanos que no forman parte de los dos primeros. De manera que si se decreta que la nación tiene el poder legislativo, eso quiere decir que los tres estados tienen el derecho a legislar. Dicho de otro modo, cada uno de los tres estados elegirá a sus representantes, que podrán entonces entenderse con el rey para redactar una nueva Constitución. En cuanto a la cuestión de cuántos representantes tendrá cada estado y si, cuando tenga lugar la sesión de los Estados generales, se votará por cabeza o por estado, la pregunta quedó indecisa. Pero los revolu-

cionarios insisten sobre una cuestión de derecho. ¿A quién le pertenece el derecho de hacer la Constitución?

EL PODER CONSTITUYENTE

Planteada así, la cuestión ya no es la misma a aquella en que se pretende saber cuáles son los fundamentos jurídicos del poder legislativo. Evidentemente, los artículos de la Constitución pueden, ellos también, ser considerados como leyes. Pero si se concibe el poder legislativo como no siendo más que uno de los poderes del Estado, al lado de los poderes ejecutivo y judicial, esto ya debe haber sido decretado por la Constitución. Si decidimos, por ejemplo, que un Parlamento deba ejercer el poder legislativo, esta decisión no puede ser tomada por el Parlamento, puesto que es a ella que debe su existencia. Ocurre entonces que la separación de los tres poderes implica, necesariamente, un cuarto poder; el poder constituyente. Resta pues saber a quién le pertenecerá el derecho de ejercerlo.

Para resolver dicha cuestión hay que volver al origen jurídico de la sociedad. En virtud de un contrato social se formó una sociedad, en la que reina la voluntad general. Pero, para organizar esa sociedad, se necesita que la voluntad general decrete ciertas medidas. Y desde luego, puesto que no es posible obtener la unanimidad de voces en todos los casos, hay que establecer en principio que la que decidirá es la mayoría, que ella será la que

represente la voluntad general. Esto no impedirá a la voluntad seguir siendo general, pues quedó entendido que cada una de las voluntades particulares, aunque se encontrara en minoría, se sometería a las decisiones de la mayoría. Más tarde, para poder existir, la sociedad requiere ciertas instituciones. Es imposible crear un cuerpo para una finalidad sin darle una organización, una forma y unas leyes propias a fin de permitirle llenar las funciones para las cuales fue destinado. Se trata de crear los diversos servicios públicos. La nación no puede ejercer por ella misma todas las funciones oficiales. Puede ocurrir también que los asociados que forman una nación sean demasiado numerosos y se hallen diseminados en una superficie demasiado extensa como para ejercer ellos mismos su voluntad común. Ya no le queda pues a la nación sino elegir a unos representantes que discutirán entre ellos, en su nombre, y promulgarán las leyes. La nación está pues obligada, cuando se organiza, a delegar algunos de sus poderes. Pero esto no implica que se despoje del derecho de querer. Este derecho es inalienable, y la nación puede sólo ENCOMENDAR su ejercicio. Los depositarios de su poder no lo ejercen como un derecho propio, no son sino los OFICIALES DEL PUEBLO, la voluntad general no se encuentra allí sino comisionada. Esta distribución de los poderes en el Estado es lo que se llama su constitución. Pero ¿quién tiene el derecho de decidir quiénes serán los depositarios de los diversos poderes dentro de la sociedad? La sociedad misma, la nación. Pero resulta que la nación, como tal, no tiene constitución. La constitu-

ción no concierne más que a la organización y el reparto de los poderes públicos. La nación como tal, existe antes que toda constitución. Es el origen de todo. Antes que ella y abajo de ella, no hay más que el derecho natural. Aquélla se formó en virtud de un compromiso recíproco de sus miembros, en virtud de un contrato social. No requiere más que de su realidad para ser siempre legal, ella es todo lo que puede ser por el solo hecho de que es. La nación como tal no podría de ninguna manera someterse a una constitución. No puede enajenar ni prohibir el derecho de querer, y cualquiera que sea su voluntad, ella no puede perder el derecho de cambiarla, tan pronto como su interés lo exige. Ella no podría comprometerse a ya no querer, en el porvenir, sino de una manera determinada. Ella enajenaría así su libre albedrío, y lesionaría los principios del derecho natural. Por otra parte, ¿ante quién se habría comprometido la nación? Ella no puede haber hecho un contrato sino con ella misma y éste es un contrato que puede romperse a cada momento.

La Constitución abarca pues, los poderes instituidos por la nación, la distribución, la organización de esos poderes, y no la nación. Pero, según el derecho, esos poderes, en cuanto tales, residen en el conjunto de los miembros de una asociación y dicha asociación, que se llama pueblo o nación, puede disponer a su antojo y confiarlos a aquellos que estime dignos de ejercerlos. El pueblo da una comisión a sus oficiales que puede establecer o revocar cuando así le plazca. La nación no se compromete por sí

misma, cuando gobierna por mandato, ella conserva el derecho a cambiar la Constitución cuando le convenga.

El concepto de derechos de la nación toma así un nuevo significado. Se ha debatido acerca de si el poder legislativo debía ser confiado a la nación. Concebir, como lo hacía Montesquieu, el ejercicio de un poder legislativo como un derecho aparte, lo mismo que el correspondiente al poder ejecutivo, era enfocar la cuestión de una manera demasiado estrecha. Sieyès, en *¿Qué es el tercer estado?* ve las cosas con mayor perspectiva. Analizando el fundamento legal sobre el que descansa el poder constituyente, ve en él el origen de todos los demás poderes, el que los determinó, el que los creó. La máxima: "La nación tiene el poder legislativo", no agota los derechos de la nación. La nación los tiene todos, reúne en ella la plenitud de todos los derechos políticos, sin excepción. Su derecho se halla primero que todos los demás. La totalidad de los poderes que transmite a sus comitentes son sólo secundarios, emanaciones del derecho original que tiene la nación para estatuir sobre ella misma. Y que no se pregunte si una nación tiene el derecho a hacer esto o aquello. De cualquier manera, que una nación quiera algo, basta que así sea. Todas las formas son buenas y su voluntad es siempre la ley suprema. Tiene el derecho de hacer todo lo que ella quiera, todo lo que crea útil o favorable a su felicidad. La nación permanece, en virtud de su derecho de estatuir sobre sí misma, su dueño supremo, ella es su propio gobierno con exclusión de cualquier otro. Si un pueblo se gobier-

na mal o no hace uso de su derecho a gobernarse, ese derecho no deja de existir por ello.

Todos los derechos pues, con tal que sean de orden político y contemplen el conjunto social, la esfera del derecho colectivo, residen en la voluntad general de los miembros de la sociedad. La única pregunta que pueda plantearse es la de saber cuáles son los derechos que la colectividad puede ejercer por sí misma y cuáles son los poderes que debe transmitir a sus mandatarios. No es cuestión de preguntarse cuáles son los derechos que la nación puede enajenar. La pregunta estaría mal hecha. La nación no puede enajenar ninguno de sus derechos. Se trata del ejercicio de algunos de sus derechos y no de los propios. Esta es una cuestión que debe decidir la Constitución. Y como la nación francesa es demasiado numerosa para reunirse, se requiere que el ejercicio del poder legislativo esté, en cierta forma, confiado a unos delegados. La nación elige los diputados. Además, la nación en su totalidad, no puede tomar por sí misma las medidas necesarias para la ejecución de las leyes. Encarga de ello al rey. Tenemos pues el esquema siguiente: la nación reúne en sí misma todos los poderes, es soberana. En el ejercicio legítimo de dicha soberanía, promulga las medidas constitucionales, crea un gobierno. Este gobierno, producto de la nación, se compone de un Parlamento y de un rey. El Parlamento ejerce el poder legislativo, el rey el poder ejecutivo. Falta, sin embargo, por esclarecer si el Parlamento debe tener un poder ilimitado o si el rey debe, bajo una forma u otra, tomar parte en las decisiones tomadas

por las leyes, aunque no fuese sino reservándose el derecho de sancionarlas o de oponerles un veto.

Esta concepción del derecho público cambia radicalmente la idea que hasta aquí se tenía de las relaciones jurídicas existentes entre el rey y la nación. En primer lugar, se había concebido al rey como el padre de su pueblo o como investido por Dios con la soberanía. Por otra parte, existen aún huellas de semejantes conceptos al principio de la Revolución. Pero esta relación de piedad entre el pueblo y el rey no podía satisfacer el sentimiento que los ciudadanos tenían de sus derechos. En seguida, se había pensado que la nación había tenido en su origen todos los derechos, que había sido soberana pero impedida de ejercer por sí misma esos derechos habiéndolos transmitido a un solo hombre, el rey, estipulando que serían hereditarios en su familia. Pero, ahora, objetan los revolucionarios, la nación no puede de ninguna manera enajenar sus derechos; sería lo mismo que enajenar su libertad natural. Si la nación lo hubiera hecho estaría en su derecho, en todo momento, de ejercer de nuevo la soberanía de que gozaba en su origen. Ella no puede perder sus derechos. Más tarde, se pensó que habría sido celebrado un contrato entre el rey y el pueblo. El rey se habría comprometido ante la nación a respetar ciertas medidas constitucionales. Y la nación, por el contrario, habríase comprometido a plegar su voluntad a la del soberano, dentro de los límites de los derechos concedidos a éste, en virtud del contrato. Esta última hipótesis parecía, en cierta medida, haber satisfecho el sentimiento del derecho. Las

relaciones entre la nación y el rey se conciben allí como fundadas en el derecho. La idea de la obediencia debida al rey ya no está comprendida como una exigencia de Dios, ya no se funda más sobre un sentimiento de piedad filial. El compromiso de obedecer al soberano tiene un fundamento legítimo, tiene por origen un contrato, que establece los derechos del rey y los del pueblo, que vincula igualmente a las dos partes. Habría pues, desde este punto de vista, dos partes ejerciendo derechos bien definidos y limitados mediante contrato, dos poderes paralelos: el pueblo y el rey. Los derechos de las dos partes deben quedar igualmente salvaguardados. Y si además nos colocamos desde el punto de vista de la separación de los poderes del Estado en virtud de ese contrato, el poder ejecutivo quedaría atribuido al rey, y el poder legislativo, reservado al pueblo. Cada una de las partes tendría su esfera de derecho legítimo. Pero si se analizan las cosas más de cerca, ese contrato entre el rey y el pueblo no es válido. Se trata aquí de dos partes desiguales y, en cuanto tales, *no pueden* concertar un contrato. El contrato del pueblo con una persona *no* puede ser sino un acto particular, y por consiguiente es ilegítimo. El pueblo estaba antes que el soberano. Existen pueblos libres, sin rey, pero no hay reyes sin pueblo. Además, la nación tiene derechos inherentes a su naturaleza y que derivan de los derechos naturales de sus miembros. No ocurre lo mismo con el soberano. Por otra parte, ¿de dónde le vendrían sus derechos? No pueden haberle sido dados sino por la nación. El pueblo le ha conferido derechos al

rey. La idea de un contrato entre el pueblo y el rey queda remplazada por la de un mandato otorgado por el pueblo al rey. La nación no puede celebrar contratos; sólo puede conferir un mandato. Ella no se ha vinculado; sigue siendo libre y todopoderosa. Ciertamente existe un contrato entre los miembros de la sociedad. Pero es un compromiso recíproco —el pacto social— y no un compromiso entre la totalidad de los ciudadanos, por una parte, y un particular, por la otra. "No hay más que un contrato en el Estado, dice Rousseau, es el de la asociación y únicamente éste excluye cualquier otro. No podríamos imaginar ningún contrato público que no fuese una violación del primero."[3] Instituir un gobierno o un rey, es otorgarle, en comisión, el ejercicio del poder. El gobierno no existe sino mediante mandato.

El papel representado por el rey, dentro del Estado, no se parece en nada a lo que era. Los reyes no son más que delegados, los mandatarios de las naciones, mientras que anteriormente, tal como lo había dicho la Constituyente, eran los propietarios y los amos. Únicamente el pueblo tiene derechos. El rey no tiene más que funciones y prerrogativas; es el más alto funcionario del pueblo. Numerosos son los que quisieran ver de nuevo, en el rey, el representante del pueblo, un representante permanente, hereditario. Pero los reyes no han sido electos, y sin elección no puede haber representación. El rey no es pues un representante, es un funcionario, un delegado de la nación. Puede ser que entonces

[3] *Ibid.*, lib. III, cap. XVI.

sobrevengan dificultades a propósito del carácter hereditario de la realeza y de la parte otorgada al azar en la designación de la personalidad que debe ejercer la más elevada función en el Estado. Se objeta que si el rey cumple mal el mandato que le fue confiado por el pueblo, el pueblo está en su derecho de recogérselo. Y no siempre basta que la nación destituya al rey. Puede hasta juzgarlo y tomar sanciones en su contra si traiciona a la nación. Fue así como la Convención condenó a muerte a Luis XVI.

Las relaciones del pueblo con sus representantes

Pero queda aún otra cuestión jurídica que debe esclarecerse. Es la de las relaciones que deben existir entre el pueblo y sus representantes encargados de ejercer el poder legislativo. Se había dicho: el pueblo tiene el poder legislativo. La voluntad general, bajo pena de hacer perder a la nación su libertad, no puede enajenar el derecho que ella tiene para hacer las leyes. Cuando se trataba del poder ejecutivo, la nación podía delegar ese poder, encargar a alguien de ejecutar su voluntad. Parece no ser lo mismo por lo que se refiere al poder legislativo. La nación puede encargar a alguien ejecutar lo que ella quiso, pero no puede encargar a nadie que quiera por ella, o decidir de las leyes que le conciernen. Si los ciudadanos pudieran expresar su voluntad directamente, sin tener que elegir representantes, la sociedad habría alcanzado su más alto grado de perfección;

se la vería entonces en toda su sencillez, en su pureza originaria. Pero esto es cosa imposible en una gran nación. La nación no siempre puede reunirse. Si se quiere que constantemente quede salvaguardado el interés, la unidad del pueblo, se necesita que éste elija a sus representantes. Por el solo hecho de que es imposible para los ciudadanos de una gran nación estar constantemente reunidos para legislar, se podría llegar a la conclusión de que únicamente sus representantes quedan calificados para hacerlo. Pero eso no resuelve la cuestión de en qué forma hay que comprender las relaciones entre la nación y sus diputados. Faltan las formas de derecho público que permitan concebir claramente lo que la representación significa. Parece ser que la idea de los poderes que la nación ejerce por sí misma ni la de los poderes cuyo ejercicio delega, pueden convenir al concepto de representación. Cuando los diputados decretan leyes, no es en realidad la nación la que las promulga. La representación es difícil de concebir como una mera procuración. ¿Cuál es el mandato que se encarga a los representantes? ¿Decretar unas leyes? Pero las leyes, por su naturaleza, son la expresión de la voluntad general. La voluntad general comprende aquella de todos los miembros de la comunidad y no se la puede reducir a ser la de particulares. Los individuos persiguen sus intereses privados. El acuerdo entre su voluntad y la de la comunidad puede cesar en todo momento.

La representación es para los franceses una idea nueva. Cuando tenía lugar la convocatoria de los Estados generales, los delegados estaban encargados

de transmitir los votos de sus electores al rey. La idea de representación, bajo su forma más pura, viene de Inglaterra. Para darse cuenta de lo que significa desde el punto de vista del derecho, Francia tenía que pasar primero por una serie de experiencias políticas. Con el fin de dejar de algún modo al pueblo el ejercicio del poder legislativo, habíase considerado primero la solución de los mandatos imperativos que vinculaban a los representantes a los votos de sus electores. Se había pensado también en reducir la tarea de los representantes, de tal suerte que no estuviesen encargados sino de formular y discutir ciertos proyectos de leyes. Más tarde, habríase hecho un llamado al pueblo, por vía del referéndum, para que diese su aprobación o su veto. Por último, tuvo que resignarse en la práctica a dejar a los únicos representantes el derecho de decidir de las leyes. Esto no impedía que la idea del papel que debían jugar los representantes fuera poco clara, a la vez en su propio espíritu y en el del pueblo.

El pueblo continuó teniendo una cierta desconfianza hacia sus diputados. La Asamblea nacional no es, para él, la nación. En cuanto a los diputados, no dejan de preguntarse si son lo suficientemente impersonales, si son verdaderamente dignos de representar la voluntad nacional; se dan cuenta de que requieren una tensión moral constante para alcanzar el nivel que el pueblo exige de ellos. Por otra parte, los que no llegan a ese nivel, los que, preocupados por sus propios intereses, continúan poniendo su individuo al frente, no merecen representar al pueblo; quedarán destituidos en el interés

de la nación. Es el *ceterum censeo* de Robespierre a la Convención nacional.

Por otra parte, el pueblo se siente frustrado de los derechos que recuperó. El pueblo, se dice, es soberano, es justo, es bueno. Tomó la Bastilla, vertió su sangre para conquistar su libertad. Y ahora, ¿ya no habría más que el derecho de elegir, cada dos o tres años, a los representantes? Todo está en gestación. Los representantes están colocados ante tareas muy nuevas. Ellos son los responsables de la libertad, de la existencia de toda la nación. Y ante semejante situación, ¿el pueblo debe, tranquilamente, esperar que regrese el momento cuando tenga el permiso de nombrar nuevos diputados? A eso se agrega que, durante la Revolución francesa, las asambleas que representan al pueblo no están divididas en partidos políticos. La representación popular debe ser una, porque es la expresión de la voluntad general. No es cuestión de elegir a diputados sobre un programa político. Se elige a un diputado únicamente porque se tiene confianza en él y porque se le cree capaz, en las cuestiones que se presenten, de no tener ante sí más que el interés del pueblo. Pero ¿qué es lo que justifica esa confianza? ¿La esperanza que tiene el diputado de su reelección? Eso no puede ser, puesto que ha quedado decidido que ninguno de los diputados, habiendo ocupado un escaño en la Constituyente, podrá ser electo en la Asamblea siguiente, en la Asamblea legislativa. Por otra parte, durante la Revolución francesa no se trata de una actividad legislativa continua y del todo segura. Se trata de tareas urgentes

por resolver al momento mismo. La preocupación de lo que será más tarde, en el momento de una nueva elección, no es lo que importa actualmente.

¿Cómo esperar pues, dentro de semejantes circunstancias, que el pueblo no intervenga, que no haga valer su voluntad soberana? Es el pueblo, son las masas revolucionarias las que en París vigilan a los diputados, las que en la calle o en lo alto de las tribunas los aplauden o los desaprueban. Es todo el pueblo francés que se organiza en los clubes de jacobinos. Esta organización no tiene, es verdad, nada de constitucional, pero expresa la soberanía original y espontánea del auténtico pueblo.

La nación soberana

Si queremos resumir el sistema de derecho público en el que se inspira la Revolución francesa, hemos de partir de las dos ideas que constituyen, en cierta forma, su fundamento teórico: la de un compromiso recíproco y legal de los ciudadanos entre ellos, es decir, el contrato social, y la de la voluntad de la nación concebida como la ley suprema, es decir, la nación soberana. Únicamente esta voluntad soberana puede dar al país una Constitución que delegue el ejercicio de los poderes de la nación a unos mandatarios nombrados por ella. Se trata, en primer lugar, de saber a quién serán confiados los ejercicios de los poderes legislativo y ejecutivo. El ejercicio del poder legislativo será confiado a unos representantes elegidos por la nación, el del poder ejecutivo, al

rey. Desde luego, pues es un contrato entre individuos jurídicamente libres e iguales y por ese hecho, forman una asociación. Dicha asociación tiene intereses comunes, debe garantizar la seguridad interna y externa, las funciones públicas, etc. Tiene una voluntad general, la voluntad común de todos sus miembros. Si hay unanimidad de las voluntades particulares, la voluntad general está constituida por la suma de dichas voluntades, en el caso contrario, será la mayoría la que represente la voluntad general. Dicha voluntad general distribuye los servicios públicos. Se requiere que haya funcionarios, jueces, soldados, diputados y también, según ciertas constituciones, un rey. Todas esas personas han recibido de una manera, directa o indirecta, una comisión de la nación. Están allí por la nación; dependen de ella. La ordenación general de sus funciones, su repartición, su coordinación o su subordinación, la organización de la administración del Estado, dentro de todo lo que comprende, es el hecho de la Constitución. Contrato social, soberanía de la voluntad general, mandato otorgado por la nación a las personas encargadas de ejercer esos poderes, tal es la arquitectura de una sociedad fundada sobre la noción del derecho, concebida por la Revolución. Es la puesta en práctica del derecho público, cuya teoría había establecido Rousseau en su *Contrato social.* El grado de intensidad vital de cada una de esas nociones, su contenido sentimental, su eficacia, su significado varían en el curso de la Revolución.

La noción fundamental fue primero la de un

contrato social. Éste parece asegurar a cada individuo la independencia a la que tiene derecho. Puesto que cada uno de ellos se comprometió en su propio nombre ante la comunidad, el derecho público y el derecho privado parecen descansar aquí sobre los mismos principios del derecho natural; uno y otro parecen haber nacido de la misma conciencia del derecho. Los vínculos que ahora unen a cada particular al conjunto de la comunidad son legítimos. Ocurre igual con los vínculos recíprocos que unen a todos los demás miembros de la sociedad. Una relación mutua de derechos y deberes, una solidaridad legal existe entre todos los franceses. Es por su propia voluntad y no en virtud de una coacción que cada individuo forma parte del todo; el conjunto en el cual entra, fundado sobre el derecho, le garantiza sus propios derechos. Es el ciudadano libre de una nación libre. Es así como la conciencia que tiene el individuo de pertenecer a la nación mediante vías legítimas, sin que haya sido lesionada su libertad, satisface al sentimiento que tiene de su dignidad como hombre y determina, a la vez, su relación con el conjunto de sus conciudadanos, lo une a sus compatriotas. La acción es un todo legal, compuesto de individuos, libres por virtud del derecho y unidos entre ellos de la misma manera, por medio de un contrato.

Pero por muy clara que sea esta teoría, las dificultades comienzan tan pronto se trata de ponerla en práctica. Queda entendido que es gracias al contrato social que se forma una nación. Pero Francia ya es una nación. Por otra parte, la conclusión de

un contrato semejante es un acto que, tan pronto se cumple, ya no se reproduce. Una vez celebrado el contrato, realizada y organizada constitucionalmente la unidad de la nación, una vez que la intención del pacto se ha ejecutado, permanece, es cierto, el fundamento legal de la asociación, puede continuar actuando en la conciencia que tienen los ciudadanos de estar legítimamente vinculados los unos a los otros, pero deja de ser un elemento que actúe de manera inmediata. En efecto, puede pretenderse que ese contrato es renovado tácitamente a cada momento, pero falta entonces la visión concreta, el sentimiento inmediato que procura el acto de su conclusión.

Ocurre de modo distinto con relación a la idea que nos hacemos de la nación soberana. En tal momento, en tales circunstancias, cuando fueron convocados los Estados generales, la nación debe ejercer su derecho soberano, darse una constitución. Surgirán dificultades, ni qué decir, cuando, en los límites de dicha Constitución, traten de conciliarse los derechos de la nación y los de los particulares, de delegar y de distribuir el ejercicio de los distintos poderes. Pero el concepto de la nación soberana sigue siendo la piedra angular del derecho público, la voluntad del pueblo permanece como ley suprema.

Contrato social y contrato entre pueblo y soberano

Si nos remontamos a los orígenes del sistema jurídico adoptado por la Revolución, desde luego en-

contramos el principio fundamental estableciendo que cada hombre, en cuanto tal, tiene derechos. En otras palabras, todas sus acciones son legítimas siempre y cuando no lesionen los derechos de otro. Esto es valedero de la misma manera para cada hombre. Los hombres son libres e iguales en derecho. Entre esos hombres libres e iguales en derecho, se establecen las más diversas relaciones: un intercambio de servicios realizados. Este intercambio queda regulado mediante contratos. *A* hace esto para *B*. *B* hace esto otro para *A*. Ambos adquieren un compromiso recíproco. Pero se necesita que uno de esos dos no ejerza una presión sobre el otro obligándolo a rendirle un servicio. Con ello transgredería uno de los principios fundamentales del derecho natural, la libertad individual. Para que ambos queden libres, el uno y el otro, se requiere que el compromiso que consintieron por su propia voluntad sea mutuo. Esta es la primera reivindicación del derecho, la condición misma que plantea a la vida.

Y sin embargo, en la práctica, el individuo está obligado a toda una serie de actos que parecen desmentir ese principio. El rey exige de sus súbditos la obediencia, el particular debe pagar impuestos, someterse a ciertas leyes. Incluso está forzado a hacerlo bajo pena de ser castigado. Parece que hay aquí una contradicción. Por una parte, en la vida privada, si alguien trata de forzarme a hacer lo que sea, le resisto y mi resistencia es legítima; por la otra, en la vida pública, me veo forzado en nombre del Estado a cumplir ciertos actos. ¿Cómo conciliar las dos actitudes? Los principios jurídicos son vale-

deros para todos. No puedo decir un día que nadie tiene el derecho de forzarme a cumplir lo que sea, y el otro, que el rey y los funcionarios del Estado pueden obligarme contra mi gusto a cumplir toda una serie de actos. Es posible que el particular ceda a las conminaciones del Estado, pero eso no prueba más que una cosa tan solo, y es que la fuerza está del lado del gobierno y no el derecho. Pero quedaba entendido precisamente, en nombre del derecho, que, bajo ningún pretexto en la vida privada, le era permitido al más fuerte el recurrir a la violencia para constreñir al más débil a cumplir ciertos actos. Por una parte, pues, los principios del derecho privado prohibiendo toda constricción ejercida sobre el individuo; por la otra, la intervención de la fuerza; por un lado, las relaciones entre individuos regularizadas mediante el derecho civil, y por el otro, las relaciones de los particulares frente al Estado, sometidas a su voluntad soberana.

Para salir de esta contradicción, no había más que una solución; extender a la vida pública y política los principios valederos en la vida civil. Si en la vida privada está establecido, en principio, que ningún hombre puede ser forzado a cumplir una acción, a menos de haber consentido mediante contrato, el gobierno no debe exigir ninguna acción de los particulares, si no es por medio de contrato. Este era el problema que habían planteado los filósofos del derecho natural, Althusius, Grocio, Pufendorf, Thomasius, Hobbes y Locke.

La idea que parecía imponerse al principio era la de un contrato entre los gobernantes y los goberna-

dos. Si los particulares deben obedecer al gobierno, se requiere de un compromiso de propia voluntad. La relación de los sujetos frente a sus jefes debe arreglarse también mediante un convenio. Habría pues un contrato entre el pueblo y sus jefes. Pero a esta nación se opone la del contrato social. El solo hecho, para un individuo, de pertenecer a un Estado, a una colectividad, supone ya que está vinculado por contrato a sus consorcios. Tomemos un caso análogo en el derecho privado; alguien es miembro de una unión, de una sociedad comercial u otra. ¿Cómo se las arregló para formar parte de ella? Se comprometió mediante un contrato en el cual quedan estipulados sus derechos y sus deberes como adherente. Si a una sociedad de ese estilo se le ocurriera declarar que fulano o zutano era uno de sus miembros, sin poder proporcionar la prueba de que se había adherido por su propia voluntad, la declaración sería nula. Ocurre lo mismo con la asociación formada por el Estado. Ella no existe sino por virtud de un compromiso adquirido por cada uno de sus miembros. Pero así como es legítimo celebrar un contrato de asociación, donde "cada quien aunque entregándose a todos, no se entrega a ninguno",[4] así un contrato del pueblo con un jefe, donde una de las partes se obligara a mandar y la otra a obedecer, estaría en contra del derecho natural.

Henos aquí en presencia de dos teorías del derecho natural, tendientes a legitimar los poderes del Estado mediante la idea de un contrato. Una de

[4] *Ibid.*, lib. I, cap. VI.

ellas, la del contrato social; la otra, la de un contrato entre el pueblo y su soberano. El contrato social responde a la pregunta que pide se le digan cuáles son las razones valederas desde el punto de vista jurídico, en nombre de las cuales el individuo es ciudadano de tal o cual Estado, que pregunta por qué éste es un francés, aquél un alemán o un inglés; dicho de otro modo, cuál es el fundamento jurídico de los Estados en general. El contrato entre el pueblo y el soberano, por otra parte, responde a la pregunta que inquiere cómo puede explicarse mediante razones válidas, desde el punto de vista jurídico, que el individuo sea el súbdito de los jefes en el poder y que debe obedecer a la ley; o dicho de otra manera, cuál es el fundamento jurídico del poder que ejerce el gobierno en el Estado. En el primer caso, el Estado es una comunidad de compatriotas, por ejemplo, Francia, Inglaterra, Alemania. Es una nación, un pueblo. En el segundo caso, es una cierta forma de organización; jefes y súbditos, gobernantes y gobernados, un gobierno diferente según los países, por ejemplo, una monarquía o una república. Tan pronto el particular es el ciudadano de una nación, como es el súbdito de las autoridades públicas. Tales son los dos puntos de vista desde los que podemos considerar al Estado. Y para hacerlos válidos, tanto el uno como el otro, se adelanta el argumento del contrato. Por otra parte, se había pensado que era posible combinar las dos especies de contratos. Los ciudadanos habrían celebrado entre ellos un contrato social y después se habrían comprometido mediante contrato ante esos jefes que

se habrían dado, sujetándose así a un gobierno. Tal fue, por ejemplo, el punto de vista de Pufendorf.

Pero, objeta Rousseau, la institución de un gobierno por el pueblo no puede haber nacido de un contrato. No puede haber contrato entre un pueblo y los jefes que se haya dado. No puede haber más que un compromiso recíproco de los ciudadanos entre sí: el contrato social. Este contrato implica, es cierto, que los ciudadanos se someten a lo que el funcionamiento de dicha asociación exige. Pero su obediencia es de un orden del todo distinto a la que se debe a un jefe, pues el gobierno al que obedecen sólo existe mediante el otorgamiento de un poder y las autoridades públicas no hacen más que ejercer, en nombre de la voluntad general, el poder del que ella los hizo depositarios. Cuando un individuo se adhiere a una sociedad, aquél se compromete, en todos los negocios que a la comunidad conciernen, a someterse a la voluntad general de los miembros que a ésta componen. Volvamos a nuestro ejemplo tomado del derecho civil. Si me adhiero a una asociación de hombres, agrupados con el fin de alcanzar una cierta finalidad, evidentemente ello no implica que tenga yo en lo sucesivo el derecho de decidir, yo solo, acerca de los asuntos que conciernen a la sociedad. Pero esto no significa tampoco que haya yo contraído un compromiso ante una tercera persona a la que obedeceré. Esto quiere decir únicamente que, en lo sucesivo, me uniré a los demás miembros de la sociedad a la que me afilié, para decidir de los asuntos que a ella se refieren. Puede ser que dicha sociedad elija un comité directivo,

pero ello no significa que haya concertado un contrato con los miembros de dicho comité. Se atuvo a designar a algunos de sus adherentes, a los que encargó la ejecución de ciertas funciones. El conjunto de sus afiliados conserva el derecho a decidir de los asuntos respectivos de la sociedad en general. Los miembros del comité directivo no son los jefes de la unión, son los mandatarios, sus delegados. Así es como debe concebirse la comunidad formada por el Estado. Poco importa que esta sociedad esté compuesta por millones de personas. Desde el punto de vista del derecho, eso no hace ninguna diferencia. Así se trate sólo de diez personas que se encuentran en una isla desierta o de un millón de hombres dispersos en un gran país, los principios de derecho de los que se pueden valer son los mismos.

La comunidad formada por un Estado descansó sobre el principio de que, en los asuntos que a ella conciernen, cada uno de sus adherentes debe someterse a las decisiones de la voluntad común, pero, por el contrario, su título de asociado le da el derecho de colaborar con dicha voluntad, es decir, de votar. Si después la comunidad encarga funciones a algunos de sus diferentes miembros, ella no les queda obligada por ese hecho. Como es comprensible, el particular deberá obedecer las medidas tomadas por los mandatarios de la sociedad pero, si lo hace, será porque habrá colaborado a la decisión tomada por la sociedad para otorgarles el poder necesario a fin de ejecutarlas. El conjunto de los asociados conserva el derecho a decidir en última instancia. Sus comitentes dependen de la voluntad

común pero siempre que las medidas tomadas por ellos estén acordes con dicha voluntad, el particular debe someterse a ellas.

Es así como Rousseau suprime el dualismo entre el contrato social y el contrato del pueblo con el soberano. Cierto, en un Estado, el particular queda sometido a los poderes públicos y de suyo no puede, en lo que concierne a los asuntos públicos, hacer todo lo que él quiera ni ser su propio amo. Ha adquirido varios compromisos mediante contrato. Pero, ¿ante quién ha contraído esos compromisos? Toda la cuestión reside en esto. Algunos pensaron que se comprometió ante un jefe, unas autoridades. ¡No!, responde Rousseau, sólo se comprometió ante la sociedad a la cual se adhirió. Y a resultas de dicha adhesión, debe someterse necesariamente a las decisiones de la voluntad general. Y ocurre lo mismo con cada uno de sus conciudadanos. Y así es como se forma una comunidad, un pueblo, un Estado, una coordinación y al mismo tiempo, una subordinación de los particulares. Pero ¿cuál es, en todo esto, el papel del gobierno, del rey, de los funcionarios? Ellos son los comitentes de la sociedad, de la nación. Es bajo este título que pueden exigir la sumisión de los particulares a sus órdenes. Pues por lo que a ellos respecta, permanecen sometidos, sujetos al conjunto de la nación. El contrato entre el pueblo y sus jefes debería legitimar la dependencia al Estado en que se encontraba el particular, y debía también dar un fundamento jurídico a los poderes del gobierno. Pero aquí se trata de dos cuestiones distintas. La sumisión de los particulares a la voluntad

general se halla implícita, por definición, en todo contrato social bien entendido. Por el contrario, el fundamento jurídico de los poderes del gobierno no es un contrato, sino un mandato otorgado por la nación. La Revolución francesa se inspiró en la idea del contrato social y un gobierno de poder a fin de crear la sociedad nueva.

Soberanía absoluta o relativa de un Estado

La idea del contrato social dio nacimiento a una nueva persona moral, un sujeto jurídico nuevo. La sociedad tiene el derecho a tomar las decisiones a propósito del individuo. Habíamos partido de la idea de que el individuo tenía derechos. A la pregunta: ¿quién tiene derechos?, habíamos respondido: el particular. Él es propietario, tiene el derecho a exigir mediante contrato ciertos servicios de sus conciudadanos. Ahora bien, se trata de un derecho atribuido no a un individuo, sino a una colectividad. Volvamos a nuestro ejemplo que hemos tomado del derecho civil. Una corporación, una sociedad adquiere bienes. Decreta las medidas a propósito de sus bienes. Cada uno de sus afiliados debe de suyo someterse a ellas. La sociedad no sabría admitir que uno de sus miembros dijese: "por mi parte, yo no estoy de acuerdo con tal o cual decisión. Que los demás hagan con su aportación de fondos lo que convinieron en hacer, en cuanto a lo que me concierne, yo haré lo que quiera con los míos". Tiene que someterse a la decisión tomada por el

conjunto de los miembros de la sociedad en torno a los fondos de que dispone. El único derecho que le pertenece es el de unir su voz a la de los otros, acerca del empleo que se les dé.

Ocurre lo mismo con la comunidad formada por todos los ciudadanos de un Estado. Supongamos que el Estado o una municipalidad emprenda la construcción de un camino, una ruta. Es evidente que cada uno de sus miembros no tiene el derecho a disponer libremente de una cierta parte de esa ruta. Eso vale también para todas las instituciones públicas, la administración de la justicia, el ejército, etc. Hay pues derechos que no pueden ser atribuidos más que a una colectividad formando un todo coherente. Hay una esfera jurídica colectiva, la sociedad concebida como un todo indivisible es una persona moral.

Esta persona moral colectiva está concebida como la persona moral individual. Si digo que el individuo es libre dentro de su propia esfera jurídica de hacer o no lo que le plazca, lo mismo ocurre con respecto a la sociedad. Ésta dispone de una manera ilimitada de lo que pertenezca a su esfera de derechos. Y a dicha esfera pertenece todo lo que concierne al interés general del conjunto de particulares, la administración de la justicia, la educación, la seguridad interna y externa. Así como el individuo es soberano en su esfera jurídica, la nación es soberana dentro de la suya. Tal es la teoría de la soberanía de la nación. Ésta es, considerada como un todo, un sujeto de derecho colectivo, disfrutando del derecho ilimitado de tomar todas las disposiciones que

quiera en relación al interés general; en todo lo que concierne al interés general, cada particular debe someterse a las decisiones de la nación, soberana a ese respecto. Si los derechos individuales fueron declarados en nombre de la libre voluntad de cada ciudadano de la sociedad, los derechos colectivos lo son en nombre de la voluntad general, soberana.

La teoría del pueblo soberano no era nueva. Pero si se partía de la idea de que la persona puesta a la cabeza de un Estado había obtenido sus derechos del pueblo, que le había cedido los suyos, establecer al mismo tiempo los derechos absolutos del pueblo y su absoluta soberanía no podía servir sino para legitimar el poder absoluto del rey, del déspota sobre el cual dicha soberanía había sido transferida. Como el pueblo, en su masa, no puede gobernar, argumentaron, se requiere que ceda su soberanía original al rey. Esta teoría emitida por Bodin, encontró su expresión más acabada en Hobbes. Pero es una teoría que Rousseau y los hombres de su tiempo no podían admitir. El pueblo, dice Rousseau, no puede despojarse de su soberanía. No puede enajenar su libertad. La soberanía del pueblo es indefectible. No podría transferirse sobre nadie. Es del pueblo como del individuo. No podría enajenar su libertad y ceder sus derechos a otra persona sin convertirse en esclavo. El pueblo es y sigue siendo soberano.

Y al mismo tiempo declara Rousseau que dicha soberanía del pueblo es ilimitada e ilimitable. Ya hemos visto que el conjunto de la sociedad es sobe-

rano, en el interior de su esfera jurídica colectiva. Pero, ¿hasta dónde dicha esfera colectiva se extiende, en relación con la esfera jurídica individual y con los derechos privados de cada quien? En el ejemplo tomado del derecho civil, del que hemos hecho uso más arriba, cada uno de los miembros de la sociedad no tiene, a propósito de los fondos comunes, otro derecho que el de ser consultado, como los demás, sobre la manera en que se disponga de ellos. No puede disponer libremente de su aportación de fondos. Además de dicha aportación, él posee bienes propios, respecto a los cuales dicha sociedad no puede tomar ninguna disposición. En su carácter de miembro de la sociedad, debe pues someterse a las medidas tomadas en común por ella en los negocios que la conciernen; pero aparte de eso, él tiene sus propios intereses que es libre de regentear como lo entienda. A la vez que participa de una esfera jurídica colectiva, él posee una esfera jurídica individual. Así pues, por una parte y como miembro de la sociedad, se halla sujeto a las decisiones de ésta, y por la otra, como persona independiente, es absolutamente libre de disponer de sus negocios como le parezca.

Ocurre igual con el ciudadano de un Estado que a la vez toma parte en el interés general y se preocupa de sus intereses particulares. Por un lado, contribuye a las cargas públicas, disfruta de la protección de la comunidad, se beneficia de las instituciones colectivas y al mismo tiempo tiene su campo de acción donde hace y cultiva lo que le place a su antojo. Pero toda la cuestión consiste en saber hasta

dónde se extiende, por una parte, el interés público, la esfera jurídica colectiva, y por la otra, el interés particular, la esfera jurídica individual. ¿En dónde hay que trazar un límite entre las dos? Pongamos, por ejemplo, que la comunidad se encuentra en peligro. Ella exige del ciudadano que sacrifique su propiedad, y hasta su persona. ¿Acaso tiene ella ese derecho? O el particular está autorizado a decir: mis deberes hacia la sociedad no llegan hasta allí, está pisoteando mi esfera de derechos. Se trata de saber si hay un límite a las exigencias de la sociedad ante sus miembros. ¡No!, responde Rousseau. ¡No lo hay!, mientras esas exigencias estén formuladas en leyes valederas igualmente para todos los ciudadanos. Para comprender esta teoría de Rousseau, hay que remontarse a su concepto del estado social. Tan pronto como el individuo se adhiere a una sociedad, una nueva existencia comienza para él; deja de concentrarse en sí mismo; pertenece en absoluto a la sociedad; su vida ya no es más que una parte de la comunidad. Pues hay dos modos de vida: aquella llevada en el estado de naturaleza, donde el hombre vive completamente para sí y disfruta de su libertad natural, y aquella que exige el estado social, donde él sólo es ya una parte del todo. El individuo entra en el estado social con todo aquello que posee y cede toda su persona a la comunidad. Vive entonces sólo como miembro de la comunidad, a la cual concede un derecho ilimitado sobre él. Ya no es cuestión de que se reserve un derecho, un interés independiente, con cuyos límites vendría a tropezar la potencia de la soberanía. No hay que

decir que es, por una parte, miembro de una sociedad, ciudadano de una nación, y por la otra, un hombre privado, disfrutando de derechos y defendiendo unos intereses sobre los que la sociedad no tiene ninguna prerrogativa. Ya sólo es un miembro, una parte de la sociedad y ya no participa más sino en la esfera jurídica colectiva.

No hay más que un solo límite impuesto a la soberanía del pueblo, y es la ley; tanto por su origen como por su objeto, es general. Nació de la voluntad general y decreta las medidas concernientes a la comunidad en cuanto tal. Ella no puede decir, por ejemplo: queda prohibido para fulano hacer esto o aquello. No puede decirnos más que "está prohibido". Está prohibido, en general, hacer esto o aquello. La disyuntiva ha de ser válida para todos y no aplicarse a una persona designada nominalmente. Puesto que la soberanía del pueblo se expresa promulgando leyes, es imposible que un particular se vea constreñido a una obligación que no esté al mismo tiempo impuesta a todos los demás miembros de la sociedad. Por ejemplo, la sociedad no podría embargar la propiedad de un individuo, pero tiene el derecho de promulgar las leyes suntuarias despojando a todos los individuos de una parte o de la totalidad de sus bienes y restringiendo o suprimiendo la propiedad privada.

Semejante definición de la soberanía del pueblo implica que ya no existe más que una esfera de derechos colectiva y que todos los derechos del individuo fueron transferidos a la sociedad. Esto es lo que, por otra parte, emana del contrato social

que implica que cada ciudadano enajenara todos sus derechos a la sociedad, a la cual confiere así derechos ilimitados sobre él. Parece pues que estamos de tal manera en perfecta contradicción con los principios jurídicos, sobre los cuales nos habíamos fundado para deducir el derecho público del derecho natural. El individuo en cuanto tal, tiene derechos naturales. Es libre por su naturaleza. Y ahora vemos que se nos dice que, en el estado social, ya no hay derechos como individuo sino solamente como parte de la colectividad que reúne en ella los derechos de todos los ciudadanos. A esto objeta Rousseau que el hombre disfruta de su libertad natural mientras está en el estado de naturaleza, pero que desde el momento en que, por su propia voluntad, se hizo miembro de la sociedad y celebró el pacto social, abandonó su libertad natural obligándose al sometimiento de todas las medidas legales que la voluntad general adoptara. Pero si en el estado social, el individuo enajena su libertad natural, no se compromete ante una persona, sino únicamente ante la comunidad. Se vuelve parte integrante de dicha comunidad; su voluntad ya no es más que una fracción de la voluntad general. Participa en la elaboración de las leyes a las cuales se somete. En el estado social el individuo goza de una nueva especie de libertad, la de no someterse sino a las decisiones de la colectividad sin depender de la voluntad de ningún individuo.

Hay pues, por decirlo así, dos estados jurídicos en Rousseau. En el estado de naturaleza, los hombres tienen derechos en cuanto individuos. Por otra

parte, es ejerciendo esos derechos individuales que celebran el contrato social. Pero por el hecho de haber concertado ese contrato, sus derechos toman otro carácter. El particular participa de los derechos colectivos, tiene el derecho de colaborar en las medidas tomadas por el Estado y el deber de someterse a ellas. Originariamente, tenía el derecho ilimitado de disponer de sí mismo. Pero ahora que la sociedad tiene el derecho ilimitado de tomar todas las decisiones que la conciernen en su conjunto, el único derecho que le es concedido al individuo es el de poder, al igual que todos sus conciudadanos, dar su opinión en las decisiones que sean tomadas con respecto a la comunidad. Para que una sociedad se funde sobre el derecho se necesita que los individuos miembros de ella ejerzan sus derechos naturales y eso es lo que hacen al llevar a cabo un pacto social. Pero tan pronto como dicha sociedad queda fundada, sus derechos cambian de carácter, los ciudadanos ya no disfrutan más de su libertad natural.

De una manera general, la Revolución francesa adoptó la primera parte de esta teoría, pero la mayoría de los hombres de 1789 no quiso admitir que el individuo, entrando en el estado social, esté obligado a renunciar a sus derechos naturales. El hombre, según ellos, no podía bajo ningún pretexto enajenar su derecho a la libertad. Este derecho es inalienable, es inherente a la naturaleza del hombre, es eterno. Forma, en cada hombre, un todo indivisible que ninguna persona, así fuese la persona colectiva que representa el Estado, pueda infringir. Rousseau estimaba que el individuo adquiere en el

Estado una nueva especie de libertad, la libertad civil o convencional que consiste en no obedecer sino a las leyes. Extraña libertad, le fue objetado, aquella de obedecer a unas leyes que lesionan la libertad natural del hombre. Si los derechos son inherentes a la naturaleza del hombre, son inalienables. Y permanecen tan válidos en el estado social como en el estado de naturaleza. Ya viva el hombre solo o en comunidad, es libre.

Y si esos derechos son un dato primero y original, el deber más urgente de la sociedad ha de ser el de protegerlos. Así nace un concepto del Estado cuya razón de ser es defender los derechos individuales, dar a sus miembros el pleno y tranquilo goce de sus derechos. Los derechos individuales indican cuáles son los deberes y los límites del poder del Estado que, descansando sobre ellos, no se ejerce sino para mantenerlos. Los derechos naturales no han sido otorgados al individuo por la sociedad. Existían antes que ella. Las leyes no están aquí para darles derechos, sino únicamente para proteger los derechos existentes. La Constitución de un Estado tiene como única finalidad asegurar los derechos del hombre. Es por lo que toda constitución debe estar precedida de una declaración de los derechos del hombre, a fin de que sea formulado claramente el fin para el que fue creado y organizado el poder legislativo.

Pero los revolucionarios de 1789 no son los primeros en haber concebido de ese modo al Estado. Locke los había precedido al establecer que los individuos tenían, por naturaleza, el derecho a gozar

de la libertad y de su propiedad. Ningún Estado puede darles ese derecho ni privarlos de él. Son propietarios libres que se agruparon y crearon instituciones con el fin de proteger su libertad y su propiedad. Sería pues contranatural que esas instituciones pudieran, en cualquier forma que fuese, lesionar la libertad o la propiedad de esos particulares. Estarían en contradicción con la meta para la cual fueron creadas.

Nos encontramos pues ante dos concepciones distintas de Estado; por una parte, la de Hobbes y la de Rousseau que, cualesquiera que sean sus divergencias acerca de la definición del soberano, lo declaran todopoderoso frente al individuo, y por otra parte, la concepción de Locke y sus sucesores da como límite al poder del Estado los derechos preestablecidos del individuo, es decir la libertad de la propiedad, a las cuales el Estado no puede lesionar. La filosofía de la Revolución francesa trata de conciliar los dos puntos de vista. Admite, como lo dice Rousseau, que la soberanía pertenece al conjunto de los miembros de una sociedad, a la voluntad general, pero eso no impide al individuo tener sus derechos, tales como los establece la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La finalidad de las leyes decretadas por la sociedad debe ser, únicamente, la de proteger esos derechos. Si se trata de tomar medidas de protección común para defender los derechos de los individuos, va de por sí que cada uno de ellos no podrá colaborar en ello sino formando parte del conjunto y que deberá someterse a las decisiones tomadas en común. Pero,

puesto que esas decisiones tienen por finalidad la protección de la libertad y de la propiedad individuales, él no obedece sino a medidas que conciernen a su propio interés y a su propia esfera jurídica. Habrá pues, por un lado, la esfera colectiva de derechos que comprende todo lo que es necesario a fin de asegurar una protección común a todas las esferas individuales de derechos, y por la otra, las esferas de derechos individuales que el Estado protege. Cada uno es miembro de una sociedad, con el fin de proteger los derechos de cada quien.

Es así como se creía haber reducido la antinomia entre la libertad natural del individuo y la soberanía de la sociedad. Ya habían comenzado a decir: puesto que el individuo se ha hecho miembro de la sociedad por su propia voluntad, su libre albedrío permanece intacto dentro de la voluntad general. Pero esto no había bastado. La sociedad, por su definición, debía tener por objeto asegurarle, lo mismo que a todos los conciudadanos, el ejercicio de sus derechos individuales. Esta era la condición bajo la cual la idea del derecho podía quedar completamente realizada en la sociedad. Por su origen —un contrato recíproco entre sus miembros—, por sus instituciones y su estructura, la sociedad está fundada sobre el derecho. La voluntad general es el poder supremo. Todas las funciones quedan distribuidas por ella y permanecen bajo su dependencia. La voluntad realiza el derecho en la finalidad que persigue, que no es otra sino el asegurar al individuo el libre ejercicio de todos sus derechos. Tiene por fundamento y por finalidad el derecho.

IX. CONCLUSIÓN

Si buscamos, para llegar a una conclusión, situar la filosofía de la Revolución francesa en la evolución de las ideas filosóficas a través de la historia, ella representa una síntesis entre unas teorías de derecho natural más antiguas y los elementos que le trajo el siglo XVIII. Ya en la Edad Media, la idea del derecho natural aparecía en los pueblos más evolucionados. Se siente la necesidad de establecer unas reglas jurídicas que estén por encima de todos los preceptos del derecho positivo, decretados por los hombres. Debe haber un derecho establecido por Dios, un derecho divino. Es el derecho natural. Un derecho al cual el Papa, el emperador y todos los mortales, cualesquiera que sea su poderío, deben obedecer. Dicha teoría de un derecho natural, superior a todo derecho positivo, continúa desarrollándose en los siglos XVI y XVII. La razón encuentra, en la evidencia de su propia lógica, los principios del derecho natural. La conciencia de lo que es justo o injusto es la misma en el mundo entero, no es un juicio valedero aquí o allá, en tal o cual eventualidad. Los principios de la razón van más allá; sus juicios son universales. Se valen de Cicerón, de los estoicos. El hombre, habiéndose vuelto consciente de su independencia, encuentra en el fondo de sí mismo los principios evidentes y válidos para todos los hombres, la

Lumen naturale que se encuentra en cada uno de nosotros. Hay pues —al igual que debemos comprender el concepto del derecho natural— unos principios jurídicos universales cuya evidencia es indiscutible. Según la teoría del derecho natural, esos principios están otorgados junto con la estructura racional del mundo. El hombre vuelve a encontrar en ellos algo de la ordenación universal a la cual preside la razón. Los preceptos de derechos válidos en los diferentes países, deberán ser examinados desde el punto de vista de su racionalidad a la luz de los principios del derecho natural. Como punto de partida, los teóricos del derecho natural toman los derechos del individuo. Se trata de comprender los principios jurídicos, de manera que se puede volver a encontrarlos en todo hombre. Se trata de definir el sentimiento del derecho, innato en el hombre, abstracción hecha de todo derecho positivo, de aprehender en qué consiste, en el individuo, dicha conciencia de tener por sí mismo unos derechos que nadie sabría arrebatarle, ese sentimiento de rebeldía contra toda coacción. Es dentro de este orden de ideas que se preparan los conceptos de libertad y de igualdad, la Declaración de los Derechos del Hombre.

Pero en el derecho natural mismo no se desarrollan nuevas formas de derecho. Se trata de un sentimiento del derecho que se formó al contacto de los preceptos del derecho positivo en vigor en la vida civil. Se trata de comprender esos preceptos a la luz de los principios de la razón, encontrarles fundamentos de un alcance general. Se toma como

dato la ordenación de la vida burguesa, a despecho de todas las imperfecciones que presenta desde el punto de vista del derecho. La propiedad, por ejemplo, descansa sobre ciertos derechos legítimos. Se trata únicamente de racionalizar la legislación que la reglamente. La cuestión que se plantea ante el derecho civil en vigor no es: ¿Cómo podríase crear una jurisprudencia civil fundada sobre los principios del derecho natural?, sino: ¿Cómo podríamos hacer derivar de principios racionales el derecho de propiedad?

El derecho natural aparece pues desde luego como un ensayo para comprender los principios de la jurisprudencia civil, desde un punto de vista filosófico, y racionalizarlos. Pero no se trata aún, explícitamente, de crear un nuevo derecho civil. Será sólo más tarde cuando se requiera que el derecho positivo esté fundado sobre los principios del derecho natural y que sean suprimidos todos los estatutos no conformes con la razón.

Pero ocurre de otro modo con la relación entre el derecho natural y el derecho público. No existían, en el derecho público, unos preceptos jurídicos bien establecidos, que pudiéranse extraer de principios racionales. La relación del derecho natural con el derecho privado es de una naturaleza muy distinta de aquella en que se encuentra con el derecho público. En el terreno del derecho civil, toda la cuestión consistía en racionalizar los principios. Por lo que concierne al derecho público, por el contrario, se necesitaba inquirir cómo sería posible fundarlo sobre el derecho natural. Había evidentemente

formas de organización política ya dadas, había monarquías o repúblicas, pero ninguna forma de derecho bien definida. Si en numerosos Estados el rey reunía en sí mismo todos los poderes y había expoliado a la nobleza de aquellos que detentaba, era porque había resultado victorioso en la lucha llevada en contra de ella y no porque hubiera ganado un proceso o porque se le había reconocido el derecho de ejercerlos. ¿Acaso el rey está autorizado a ejercer un poder soberano, sin restricción? He aquí una pregunta cuya solución no podía encontrarse en unos preceptos jurídicos bien establecidos, como era el caso en las diferencias que suscitaba la propiedad. Se comprende entonces por qué el derecho natural podía intervenir de muy otro modo en la vida política y volverse mucho más actual, en el curso de la evolución de la historia, como no había podido hacerlo en la vida civil. En Inglaterra, el Parlamento impugna al rey del poder absoluto. ¿Quién, en esa disputa, tiene al derecho de su lado? ¿El Parlamento o el rey? Es una cuestión que se podría tratar de resolver según el derecho natural. Es así, por ejemplo, que durante la Revolución inglesa, la doctrina de la soberanía del pueblo acabó por imponerse.

Es pues en materia de derecho público que el derecho natural encuentra modo de expresarse en la evolución de la historia. En este terreno puede ser creador, operar revoluciones. Aquí podemos preguntarnos cómo será posible enfocar, desde el ángulo del derecho, las relaciones humanas que hasta ahora no habían sido resueltas más que por

la violencia. Por lo pronto, trataremos de dar a esas formas de Estado en vigor o a las reivindicaciones de un partido, un fundamento jurídico. Teóricos del derecho natural tratan de hacerlo para la monarquía absoluta o constitucional, para las reivindicaciones del pueblo o del Parlamento, para la República. Por contradictorias que sean sus explicaciones, hay en esta manera de ver las cosas, desde el ángulo del derecho natural, un elemento revolucionario. Dado que en lugar de buscar aprehender en sus principios unos preceptos jurídicos bien establecidos, el derecho natural se esfuerza por deducir los preceptos jurídicos de principios jurídicos universales y pertenecientes a la razón, lo que naturalmente conduce a la idea de un Estado fundado sobre el derecho, es decir, sobre la razón. Y es lo que ocurrirá durante la Revolución francesa. Al principio de esa Revolución se trata primero, en la práctica, de atenerse a los datos de la historia. Francia es una monarquía. ¿En qué forma el rey podrá conservar el puesto que ocupa en el Estado sin que sean lesionados, aunque sea en una pequeña medida, los principios del derecho natural? Más tarde se reconocerá que la monarquía es incompatible con esos principios. Se tratará entonces de dar al Estado una forma que esté fundada sobre los derechos naturales, sin preocuparse por unos datos históricos. ¿Cómo debemos arreglámosla para instaurar un Estado, partiendo de la idea del derecho? Mientras que inspirándose en el derecho natural se habían atenido a hacer remontar unos preceptos dados de derechos, a unos principios racionales, se habían quedado en el terre-

no teórico. Pero tan pronto como trató de realizarse los principios de derecho inspirándose sobre principios racionales, tal como se produjo en la vida política, la necesidad de regenerar el derecho público iba a imponerse por sí misma. Y fue así como el derecho natural tomó un carácter revolucionario. La razón ya no se atuvo a deducir, a buscar justificaciones; se volvió práctica y constructiva.

Los filósofos del derecho natural tienen pues como datos, por una parte, la idea de un derecho racional, universal, y por la otra, el ejemplo que le ofrece el derecho civil en vigor. Comienzan por reflexionar sobre los principios jurídicos que sirven de fundamento a la vida civil. Se preguntan cómo podría concebírseles, de manera que estén conforme a la razón y fueren valederos para todos los hombres. Tienen que ver con principios como el de la propiedad, el contrato u otros más. En efecto, dichos principios no están aplicados en los distintos preceptos jurídicos en vigor. Pero, por el momento, no se trata aún sino de cuestiones teóricas. Por otra parte, el derecho romano les ofrece el mejor ejemplo de la estricta aplicación de ciertos principios jurídicos.

Hasta aquí, hemos obtenido que los principios útiles al fundamento del derecho de propiedad o de la libre conclusión de un contrato y otros más, son racionales y valederos para todos los hombres. No fue sino más tarde solamente que se llegara a la conclusión de que, dado el carácter racional y universal de dichos principios, habría que inspirarse en ellos también en materia de derecho público.

¿Cómo, se preguntan, podremos aplicar los principios jurídicos, válidos en el derecho civil, a la vida política que hasta aquí no estaba regulada por el derecho? Se toma como ejemplo la idea del contrato, tal como se le concibe entre particulares, y nos preguntamos cómo podría servir de fundamento a la creación de un derecho público. Dos teorías opuestas tratan de resolver esta cuestión: la de un contrato concluido entre el pueblo y los jefes que se dio y la de un contrato social. Lo uno y lo otro tratan de fundar, sobre el derecho, la comunidad formada por el Estado, lo mismo que el poder que ejerce. ¿Cuál es la razón de ser de un Estado? ¿Cómo puede éste legitimar su existencia? Se concibe al Estado como una comunidad, como una sociedad de ciudadanos. En esta materia podemos también encontrar en la vida civil ejemplos de sociedades fundadas sobre el derecho. A fin de realizar ciertos proyectos, los ciudadanos se agrupan entre ellos de muchas maneras y encuentran constantemente nuevas formas de asociaciones fundadas sobre el derecho. La relación de dependencia en la cual se encuentra el individuo ante la sociedad de la cual es miembro se halla determinada de una manera muy diversa. Inspirándose en dichos ejemplos se llega a la conclusión de que el Estado puede también ser concebido como una asociación de ciudadanos fundada sobre el derecho. Y después, cuando nos preguntemos cómo arreglar la cuestión de las relaciones entre los ciudadanos y la sociedad a la que pertenecen, encontramos de nuevo en el derecho civil las formas jurídicas útiles como ejemplos.

Podemos decir el particular se adhiere en cuerpo y bienes, con todo lo que tiene y con todo lo que es, a la comunidad formada por el Estado, o bien conserva ciertos derechos sobre los cuales la sociedad no tiene ningún poder. Se llega así, por una parte, a la doctrina de la soberanía absoluta, y por la otra a la de una soberanía limitada del pueblo.

La doctrina de la soberanía absoluta del pueblo llega a la conclusión de que, ante los derechos particulares de los ciudadanos, la sociedad tiene una posición jurídica independiente. Respecto a los individuos, la sociedad es una institución, no sólo autónoma en materia de derechos, sino poseedora de sus mismos derechos. A diferencia de las sociedades privadas que no regentean sino una sola parte de los intereses de sus miembros, el Estado es una institución que abarca todos los intereses de sus ciudadanos, tomados individualmente y en su conjunto. Desde el momento cuando se concibe al Estado como una sociedad en la cual todos los ciudadanos pusieron en común la totalidad de sus bienes, se necesita que cada particular transfiera a dicha sociedad todos sus derechos. Resulta también que, puesto que el Estado representa la comunidad de todos los intereses, no puede haber a su lado ninguna otra comunidad de intereses y que si existen sociedades privadas, ellas deben estar dentro de su dependencia. Desde el punto de vista jurídico la doctrina de la soberanía absoluta del pueblo no admite, por una parte, más que individuos y, por otra, una comunidad de Estado que los comprende a todos.

Así, la doctrina de la soberanía absoluta del pueblo concibe la naturaleza jurídica de la comunidad, formada por el Estado, a la cual ella aplica, ampliándolos, los principios valederos en las sociedades privadas. Pero, oponiéndose a dicha doctrina, los partidarios de una soberanía absoluta del pueblo tratan de salvaguardar la independencia de los particulares frente al Estado. Durante la Revolución francesa, tratará de combinarse las dos teorías dando como objeto principal a la comunidad, no el interés general, sino el mantenimiento y la protección de los derechos individuales y concediéndole, con ese fin, la soberanía absoluta. La Declaración de los Derechos del Hombre comienza por establecer los derechos fundamentales de cada particular; sólo después dará al pueblo un poder soberano.

Los teóricos del derecho natural habían concebido la idea de los principios jurídicos universales y evidentes. Dichos principios son valederos no sólo para el ciudadano de tal o cual Estado en particular, sino para todo hombre cualquiera que sea, para el hombre en general, y lo son de la misma manera para cada uno de ellos. Se trataba pues de formular esos principios de manera que pudiesen aplicarse a toda la humanidad. Esto fue hecho primero por la idea de la libertad que otorga a todos los actos de un individuo un carácter legítimo siempre que no lesionen los derechos de otro. Fue en vano que sociólogos trataran de limitar ciertos derechos atribuidos a los hombres, arguyendo contratos libremente consentidos. Toda restricción de un derecho natural, fue considerada como ilegítima du-

rante la Revolución. Si los principios del derecho natural son universales, ellos son inalienables y ningún contrato sabría modificarlos. Fue así por otra parte, como lo entiende la Declaración de los Derechos del Hombre.

Por otra parte, los filósofos del derecho natural se habían impuesto la tarea de enfocar las relaciones políticas desde el punto de vista del derecho, ya sea que hayan tratado de legitimar la fundación de un Estado por la noción del contrato o que hayan tratado de explicar la naturaleza del Estado y la de sus relaciones con los particulares, dándoles por origen el derecho. La teoría del contrato social, tal como la concibió Rousseau, aporta a la filosofía de la Revolución francesa la noción del fundamento jurídico del Estado. Valiéndose de los derechos del pueblo, ésta lo había declarado soberano. Pero, aunque aceptando el principio de la soberanía del pueblo, los hombres de 1789 declaran inalienables e imprescriptibles los derechos individuales y dan como principal objeto al poder omnímodo del Estado la defensa y el mantenimiento de esos derechos.

La filosofía de la Revolución francesa representa, en cierta forma, el último eslabón en el desarrollo del derecho natural, ya sea que haya sopesado el valor del principio de la validez universal de los principios jurídicos y la inalienabilidad de los derechos del hombre o que haya aplicado dichos principios a la vida política. Durante la Revolución francesa los principios del derecho natural adquieren un nuevo significado. Se trataba de intervenir en la realidad viviente, de realizar en la práctica los principios del

derecho natural. Mientras se habían atenido a unas deducciones teóricas, toda suerte de preguntas podían haber sido planteadas. Por ejemplo: ¿acaso hubo, en verdad, y en un momento dado, una reunión de todos los ciudadanos en vista de celebrar un contrato recíproco? O bien ¿el pueblo, en tal o cual época de la historia, cedió verdaderamente su poder absoluto a un soberano? Se podía recurrir a la idea de contratos tácitos o argüir la ausencia de condiciones jurídicas necesarias a la realización de los principios que defendían, lo cierto es que no se llegaba a encontrar en los datos de la historia, en cualquier momento y de cualquier modo que fuese, los casos en donde se hubiera dado satisfacción a las reivindicaciones del derecho natural. Pero tan pronto como se pusieron a dar a los principios del derecho natural el carácter de reivindicación, oponiéndose a la realidad del Estado social actual, esas preguntas ya no tenían más razón de ser. ¿Para qué preocuparse por poner los principios del derecho natural acordes con el desarrollo de la historia? Ya no se trataba más de lo que fue o de lo que es, sino de lo que *debe ser*. Los principios del derecho natural se convirtieron en reivindicaciones revolucionarias; deben ser para cualquier otra cosa que para justificar unas instituciones de Estado existentes. Pero para que tengan esta acción revolucionaria, se requieren unas muy nuevas condiciones.

Había faltado, hasta aquí, a los principios del derecho natural, lo que podía darles vida, un contenido sentimental inmediato. No basta decir: el hombre tiene derechos. Se necesita que las palabras

"hombre" y "pueblo" correspondan a una imagen concreta y despierten, en aquél que las pronuncia, un cálido sentimiento. No pueden reivindicarse derechos para el hombre o para el pueblo más que cuando se les representa al uno y al otro de una manera viviente, cuando se les estima y se les ama. El hombre, el pueblo, como nociones jurídicas, siguen siendo algo abstracto, inasible; son nociones demasiado formales para dejar ver su contenido. Para que el hombre reclame sus derechos, se requiere que haya tomado conciencia de sí mismo, que se haya dado cuenta de su valor como hombre. Y cuando reclama derechos para el pueblo, se necesita que sienta que él mismo forma parte del pueblo, que éste es otra cosa más que una construcción puramente teórica elaborada por el derecho. Se requiere que haya estado en contacto con él, que haya vivido su vida. Durante la Revolución inglesa era la experiencia religiosa la que había contribuido a hacer comprender las reivindicaciones del derecho. Durante la Revolución francesa, los resultados a los que había llegado el desarrollo del espíritu en el siglo XVIII, habían dado a las reivindicaciones del derecho natural el carácter de ideas-fuerza y había hecho de ellas un elemento revolucionario eficaz.

Rousseau había dado ya en su obra todos los elementos de una síntesis entre la doctrina y el sentimiento. Si el *Contrato social* contiene, en sus rasgos principales, toda la teoría del derecho natural, sus otros escritos habían establecido el valor del hombre en cuanto tal, abstracción hecha de todas las evaluaciones sociales. En seguida, al lado

del hombre natural, del hombre viviendo en el estado de naturaleza, había definido al hombre social, las relaciones del ciudadano hacia su pueblo. Había dado una imagen concreta del pueblo, lo había descrito con amor. Y es en esto donde reside el significado excepcional de la influencia ejercida por Rousseau sobre la Revolución francesa. No sólo desarrolló los conceptos del derecho natural en el terreno teórico, sino que los animó con una nueva vida, les dio un contenido sentimental. Por una parte, pues, el Estado fundado sobre un contrato, la soberanía del pueblo, y por la otra, el hombre tal cual lo formó la naturaleza, con su valor en cuanto hombre, que lo hace semejante a todo hombre y, una vez más, el pueblo, que comprende a todos los ciudadanos y sobre el cual están centrados todos los pensamientos y sentimientos de cada uno de sus miembros. Por un lado, un sistema jurídico público y por el otro, los sentimientos que despertaron en él, el hombre y la comunidad formada por el pueblo. Esos pensamientos y esos sentimientos estaban, no obstante, muy lejos de haber encontrado su unidad en el propio Rousseau. Él es, a la vez, el teórico que concibió el sistema jurídico estrictamente lógico, que es el *Contrato social* y el visionario al que asediaban, al mismo tiempo, las imágenes contradictorias e inconciliables del hombre natural, viviendo fuera de la sociedad, y del ciudadano, entregado en cuerpo y alma a la comunidad.

Durante la Revolución francesa, dichas imágenes siguen actuando y encuentran su unidad. La filosofía de la Revolución francesa no quiere admitir que

haya una oposición entre el estado social y el estado de naturaleza. El hombre no pierde su valor propio por el hecho de entrar en el estado social, no lleva dentro de la sociedad una vida contranatural. En una sociedad fundada sobre el derecho, la naturaleza del hombre puede desarrollarse libremente. Partiendo de la convicción profunda de que el hombre tiene, por la naturaleza, un valor absoluto, cada hombre reivindica de la misma manera los derechos que le son inherentes. Y puesto que la calidad de hombre hace que todos los hombres sean iguales entre ellos, cada uno se vale de los mismos derechos. Asimismo, cada ciudadano, movido por el sentimiento ardiente que lo vincula a la comunidad, reivindica para el pueblo el poder soberano del Estado. Es así como el hombre en todo su valor, y el pueblo, como persona moral, se convierten durante la Revolución en nociones vivientes, adquieren un contenido afectivo. El hombre reclama sus derechos porque se ha vuelto consciente de su naturaleza de hombre y reivindica los del pueblo, porque su vida está íntimamente ligada a la de la comunidad. El hombre natural, la naturaleza del hombre ya no es una abstracción, el pueblo ya no es una construcción lógica de la jurisprudencia. Las formas jurídicas creadas por Rousseau y su actitud afectiva frente al hombre y el pueblo, encontraron su unidad.

Los filósofos del siglo XVIII, por su parte, también habían contribuido a animar esas dos nociones, descubriendo en el hombre toda clase de posibilidades de acción y de desarrollo. Si se atribuían derechos al hombre se necesitaba, de una u otra manera, repre-

sentarse por qué tenía esos derechos y cuáles eran las ventajas que de ello podía obtener, ejerciéndolos. Se decía: el hombre es libre, pero ¿por qué es libre? ¿Qué estaba autorizado a hacer dentro de su libertad recuperada o nuevamente adquirida? Aquí interviene la filosofía del Siglo de las Luces. Ella muestra al hombre que, ejerciendo libremente su facultad de pensamiento, adquirirá nuevos conocimientos, le explica que los conocimientos científicos, a su vez, actuarán sobre la vida, la mejorarán, la harán más feliz; le explica que la libre actividad de su fuerza de trabajo contiene posibilidades de desarrollo económico insospechadas hasta el momento. "Creed en las posibilidades que tenéis de desarrollaros, en los progresos que el disfrute de la libertad hará hacer al género humano, cultivad todas vuestras facultades", dice Condorcet, dirigiéndose a los hombres.

Pero el derecho no bastaba por sí solo para dar al Estado una estructura arquitectónica. Podía definir el carácter jurídico de las funciones del Estado, pero no las funciones mismas, ni su naturaleza ni sus diferencias ni sus relaciones recíprocas. Para poder llevar a buen término, en la vida del Estado, la idea de la realización del derecho, se requería concebir el conjunto de la colectividad, comprender según su estructura general las relaciones establecidas entre sus partes. Montesquieu había analizado el Estado según la forma de su organización, según las leyes fundamentales de su organización, según las leyes fundamentales de su construcción y lo había concebido como un conjunto que va tras de un fin

definido. La Revolución francesa reasumió este concepto teleológico del Estado y lo unió a la idea del derecho. La meta de toda organización social es el derecho. La Revolución exige que no haya nada en la vida del Estado que no esté fundado sobre el derecho. Reasumiendo en Montesquieu la idea de una estructura teleológica del Estado, ésta da como una nueva finalidad a la sociedad la de satisfacer las reivindicaciones del derecho.

Pero quedaba aún una cuestión por resolver. ¿Cómo justificar esas reivindicaciones jurídicas, dicha creencia de que la finalidad hacia la cual debían tender los hombres era la realización de esos derechos en la vida, la lucha por obtenerlos? Había que dar a esas reivindicaciones de derecho una última razón de ser. Su potencial de fe, su eficacia en la filosofía de la Revolución se deben a que estaban inspiradas por la creencia de darles satisfacción, era cumplir con los fines que perseguía la naturaleza misma.

Así, los conceptos jurídicos, las reivindicaciones de derecho se animan, gracias a las tendencias, a las esperanzas, a los valores nuevos ofrecidos por los filósofos del Siglo de las Luces. Como, por otra parte, los resultados obtenidos por el desarrollo del espíritu en el siglo XVIII no pudieron ser traducidos en reivindicaciones revolucionarias más que revistiendo una forma jurídica y dejándose determinar por ella, la filosofía de la Revolución francesa depende, a la vez, de los elementos proporcionados por la evolución general de la jurisprudencia y la adquisición aportada por el desarrollo del espíritu del siglo XVIII. Esto dio la prueba para realizar, de

una manera consecuente, la idea del derecho natural en el terreno político. Puesto que la idea del derecho implica que todas las relaciones nacidas de la violencia y sujetando a los hombres los unos a los otros deben ser suprimidos, puesto que supone que la lucha de los particulares entre ellos, el azar al cual se debe su fuerza desigual deben ser remplazados mediante una reglamentación de la vida según los principios del derecho, es del todo natural que tienda a someter a dicha reglamentación los siempre nuevos terrenos de la vida humana. Fue, en la Roma antigua, tratar de reglamentar las relaciones privadas entre los ciudadanos y después, en los tiempos modernos, el esfuerzo hecho por la escuela del derecho natural para concebir las relaciones políticas desde el punto de vista jurídico para suprimir toda manifestación de la violencia, toda dominación basada sobre ella; en fin, fue la tentativa de reglamentar mediante el derecho las relaciones de los pueblos entre sí, de crear el derecho de personas. La filosofía de la Revolución francesa es una de las etapas de dicha evolución. Por la manera consecuente en que ella no cesó de ensanchar la esfera de las manifestaciones humanas a la que aplicaba la idea del derecho, ella constituyó, en cierta forma, el resultado de los esfuerzos hechos por la escuela del derecho natural para regular el derecho político. Parece también haber dado su última expresión al valor que el siglo XVIII había atribuido al hombre en cuanto tal. Colocó al hombre, con los fines que persiguió su legalidad interna, en la teleología del conjunto del universo; lo concibió como un ser

social, como miembro, por su naturaleza, de una comunidad social regulada mediante leyes impersonales y, en fin, como miembro de una comunidad que abarca a la humanidad entera. Encontró las normas jurídicas para expresar al hombre en su totalidad, en resumen, para expresar la meta que la naturaleza se planteó creando al hombre y al género humano, que aseguran a los hombres su libertad y su igualdad y que dan a las unidades colectivas constituidas por los hombres, a las sociedades, un poder soberano sobre cada uno de sus miembros.

Esta fuerza de irradiación dada a antiguos rígidos conceptos jurídicos mediante las ideas y las experiencias del siglo XVIII, rebasan, por otra parte, la obra de la Revolución. Desde el momento cuando se les había aprehendido y definido, su lógica inmanente debía forzosamente llevar a consecuencias cada vez más absolutas: a la supresión de la realeza, a la instauración de la república, al sufragio universal, a la tentativa de crear entre los hombres una igualdad cada vez más completa. Asimismo, era inevitable que en el curso de dicha dialéctica se produjeran oposiciones, entre el principio de la soberanía del pueblo, por ejemplo, y el de la representación; entre la inalienabilidad de los derechos individuales y el derecho absoluto del que disponía la nación, entre la idea de la igualdad de los derechos y la que legitimaba el reparto desigual de las propiedades. Desde que hubieron de aplicarse esos principios en la práctica, se les había inyectado de suyo una vida nueva que no podía dejar de contribuir a su evolución. La nación tiene el poder soberano. Pero ¿qué

es ella? ¿En dónde la encontramos? No puede ser definida por el resultado aritmético entre su mayoría y su minoría. Se requiere que sea una, que sea un todo viviente, animado de un mismo espíritu. La idea que nos hacemos de ella se vuelve más precisa en la lucha entre los terceros estados y los dos órdenes privilegiados. La nación es el tercer estado. "El Tercer estado abarca todo lo que pertenece a la nación —dice Sieyès— y todo aquello que no es el tercer estado no puede mirarse como perteneciente a la nación. ¿Qué es el tercer estado? ¡TODO!"[1]

La nación es pues el pueblo y por ello adquiere un cierto acento afectivo. Se la concibe oponiéndose a todos los elementos que no quieren pertenecer al pueblo, a los aristócratas de toda laya. La idea de pueblo toma así las formas más diversas. Para unos, como Danton, el pueblo no es más que la turba, tal como se la topa uno todos los días en la calle. Se le concibe de una manera cándida e inmediata, en cierta forma mediante los ojos. Para otros, como Robespierre, el pueblo es algo impersonal, la voluntad general de la que cada individuo debe estar penetrado, un ideal moral a realizar. Por último, para algunos como Marat la idea del pueblo se acerca a la del proletariado; es la masa de los hombres siempre en lucha con la miseria, siempre engañados, siempre sostenidos por la esperanza.

Los hombres valen lo que valen sus derechos. ¡Lo que hace de un hombre un hombre es simultáneamente lo que le da sus derechos! ¿Cómo percibir

1 Sieyès *¿Qué es el tercer estado?*, 2a. ed., 1789, p. 11.

en cada hombre este elemento humano? En los sentimientos que tenemos hacia los hombres, en la conciencia que tenemos de nosotros mismos, como hombres, busquemos siempre realizar el valor del hombre bajo nuevas formas; no perdamos jamás de vista sus derechos. Y, por otra parte, para que en el estado social dichos derechos no queden lesionados, confiémoslos al pueblo soberano. Tales son las dos ideas maestras de la Revolución francesa. Le será reservado a las generaciones futuras el tratar de resolver lo que puede haber de contradictorio entre la idea del pueblo soberano y aquella de darle como principal objeto la defensa de los derechos inalienables e imprescriptibles del individuo y muy particularmente aquella del derecho de propiedad.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de octubre de 1989 en los talleres de Encuadernación Progreso, S. A. de C. V., Calz. de San Lorenzo, 202; 09830 México, D. F.
Se tiraron 2 000 ejemplares.

